<36610770170010

<36610770170010

Bayer. Staatsbibliothek

Philos. Ethicae Instit. 2318.

R

DEFORMES
ODERVNT.
Philo ſophia
Mo ralis
Bernigeroth fc.

D. Chriſtian Auguſt Cruſius,

Profeſſoris primarii zu Leipzig, des Hochſtifts Meiſſen Prälaten und Domherrn, der Academie Decemviri, der Churfürſtl. Stipendiaten Ephori ꝛc.

Anweiſung vernünftig zu leben,

Darinnen nach Erklärung der Natur des menſchlichen Willens die natürlichen Pflichten und allgemeinen Klugheitslehren im richtigen Zuſammenhange vorgetragen werden.

Die dritte und vermehrte Auflage.

LEIPZIG,
verlegts Johann Friedrich Gleditſch, 1767.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorrede
zur erſten Auflage.

Gegenwärtiges Buch führet die Ueberſchrift einer **Anweiſung vernünftig zu leben**. Ich bin auſſer Schuld, wenn vielleicht iemand dabey auf die Gedancken kömmt, daß er bloſſe Klugheitsregeln, oder gar nur Regeln einer guten Aufführung, darinnen zu ſuchen habe. Zu einem vernünftigen Leben gehört nicht nur, daß man klug, ſondern auch hauptſächlich, daß man tugendhaft lebe, worauf die gereinigte Vernunft am allermeiſten dringet. Folglich bringet es die natürliche Bedeutung der Worte mit ſich, daß man zu einer Anweiſung vernünftig zu leben, ſowohl die Lehre von den natürlichen Pflichten, als die Klugheitsregeln, rechnen muß, und ſie wird mit einem Worte dasjenige ſeyn, was man ſonſt die Moral, im weiten Verſtande genommen, oder auch die practiſche Philoſophie nennet.

Unſtreitig iſt dieſelbe der edelſte Theil der natürlichen Weisheit, welcher ſeinen Nutzen in dem

menſchlichen Leben zu allernächſt zu erkennen giebt, und welchen man nicht geringe ſchätzen kann, ohne zugleich eine Gemüthsbeſchaffenheit zu verrathen, welche man vielmehr verbergen, oder beſſer, gar abſchaffen ſolte. Der allgemeine Nutzen derſelben und die groſſe Menge der Menſchen, welche moraliſche Schriften zu leſen nöthig haben, würde demnach mein Vorhaben, eine Anweiſung zu einem vernünftigen Leben zu ſchreiben, ſchon rechtfertigen können, wenn ich gleich zur Aufnahme und Verbeſſerung dieſer Wiſſenſchaft nichts weiter beyzutragen gedächte, als daß ich zum Dienſte einer Anzahl Leſer nur dasjenige mit meinen Worten ſagte, was andere mit den ihrigen auch ſchon oft geſagt haben. Denn wer wird ſich wohl zu behaupten getrauen, daß der moraliſchen Schriften, wenn ſie anders nur Wahrheit in ſich halten, zu viel werden können? Ich will zufrieden ſeyn, wenn man wenigſtens um dieſer allgemeinen Urſachen willen mein Unterfangen nicht misbilliget, zumahl wenn man ſich etwan, wie gar oft geſchiehet, mit dem bloſſen Titul behelfen, und nicht geneigt ſeyn ſolte, mein Buch ſelbſt anzuſehen, oder durchzuleſen. Hingegen erfordert es meine Schuldigkeit, denenjenigen, welche meine geringe Schrift ihrer Aufmerkſamkeit würdigen wollen, vorläufig von meinen Abſichten mit derſelben einige Nachricht zu geben, und ihnen diejenigen Puncte bekannt zu machen, in welchen ich mir ſchmeichele, auch zur Verbeſſerung und vollkommenern Ausarbeitung der unſchätzbaren moraliſchen Wiſſenſchaften etwas dadurch beytragen zu können. Ich überlaſſe es hernach ihrem eigenen Urtheile, ob ſie

meine

meine Hoffnung vor gegründet oder vergeblich halten wollen, und wünſche nur, daß ſie in der Beurtheilung meines Buches eben ſo unpartheyiſch ſeyn mögen, als ich es in Durchleſung der Schriften anderer entweder bin, oder mich doch zu ſeyn bemühe.

Die moraliſchen Wahrheiten ſind alleſammt eben ſo alt, als die Welt. Es iſt vergeblich, darinnen etwas gantz neues ſagen zu wollen. Wer iſt wohl, auch unter Leuten von mittelmäßigem Verſtande, welcher nicht zuweilen die ſchönſten moraliſchen Gedancken, die nützlichſten Sprüche und Regeln, mit unter vorbringen ſolte? Man nehme einmal in Gedancken alle dieſe von unzehlichen Menſchen einzeln ausgeſprochene moraliſche Wahrheiten zuſammen; ſo wird gewiß alles dasjenige Millionen mahl darunter vorkommen müſſen, was die Weltweiſen in einem moraliſchen Lehrgebäude zu ſagen vermögend ſind. Allein die Deutlichkeit und Ordnung, die Gewißheit und Vollſtändigkeit, die Einſicht in die Gründe und den Zuſammenhang moraliſcher Wahrheiten iſt etwas, das bey den meiſten ſich in gar niedrigem Grade befindet, und welches auch in den Schriften der gelehrteſten Leute ſelbſt nicht anders als alſo ſtatt findet, daß ſich beſtändig noch vieles hinzuſetzen läßt. Eben dieſes ſind diejenigen Stücke, deren Erhöhung ſowohl bey meinen Vorleſungen, aus welchen dieſes Buch entſtanden iſt, als auch bey der fernern Ausarbeitung und verlangten Herausgabe deſſelben mein beſtändiges Augenmerk geweſen ſind. Ich werfe mich keinesweges zum Richter über die Schriften wohlverdienter Gelehr-

ten auf. Ich bin auch ſo undanckbar nicht, daß ich den Nutzen, welchen ich aus ihren Schriften ſelbſt geſchöpfet habe, dadurch vergelten wolte, daß ich dieſelben nur auf ihrer unvollkommenen Seite vorzuſtellen, und um ſolcher Fehler willen, die wir einander zu gute halten müſſen, herunter zu machen gedächte. Ich muß aber doch kürtzlich anzeigen, in welchen Stücken ich es ſowohl in Anſehung der Deutlichkeit und Gewißheit, als auch in Anſehung der Vollſtändigkeit und eines ordentlichen und richtigen Zuſammenhanges moraliſcher Wahrheiten vor nöthig halte, daß man noch gröſſern Fleiß anwende, und worauf ich meine wenige Bemühung am meiſten gerichtet habe.

Der Endzweck meines Buches, und nach welchem die Einrichtung deſſelben beurtheilet werden muß, iſt dieſer, daß man daraus das gantze Gebäude der philoſophiſchen Moral nebſt den wahren und unbeweglichen Gründen derſelben deutlich und überzeugend ſolte zuſammen überſehen können; daß ein Anfänger dadurch ſo weit möchte kommen können, daß er, ſo zu reden, ſelbſt moraliſch dencken, und ohne Führer weiter gehen kann; und daß diejenigen, welche viele moraliſche Schriften unter einander geleſen hätten, ohne das darinnen befundene wahre und falſche, zweifelhafte und gewiſſe, danckele und deutliche, gehörig unterſchieden zu haben, ſowohl ihre Gedancken in Ordnung bringen, als auch die Quellen der Ueberzeugung entdecken möchten. Dabey aber habe ich mich, ſo viel nur möglich, der Kürtze befliſſen, und dasjenige weggelaſſen, worauf iedweder, wenn er das abgehandelte verſtehet, leichte

ſelbſt fallen wird. Ich hoffe, dadurch meinen Endzweck bey meinen Leſern überhaupt leichter zu erhalten, wenn ich ihre Aufmerkſamkeit nicht durch groſſe Weitläuftigkeit ermüde. Beſonders aber mußte ich mich, ſo viel möglich, auch deswegen kurtz faſſen, damit meine Schrift zu den academiſchen Vorleſungen, darzu ich dieſelbe beſtimmt habe, nicht unbequem würde.

Was nun erſtlich den Zweck der Deutlichkeit, Wahrheit und Gewißheit der Moralphiloſophie anlanget, ſo wird man bey vielen wahrnehmen, daß ſie dasjenige, was ſchlechterdings unterſchieden werden muß, wenn man nicht theils in Verwirrung fallen, theils lächerlich werden will, entweder gar nicht unterſcheiden, oder doch den rechten Unterſchied nicht treffen. Die Pflichten und Befugniſſe, die Gerechtigkeit und Klugheit, die Tugend und der Wohlſtand, werden leichtlich unter einander geworfen, oder aus unzulänglichen Gründen hergeleitet. Es iſt eine meiner vornehmſten Bemühungen geweſen, in dieſem Stücke alle Verwirrung zu verhüten, deswegen ich die Arten und Gründe der Verbindlichkeit, den Unterſchied der bürgerlichen und göttlichen natürlichen Geſetze, die gantz unterſchiedenen Gründe der Nothwendigkeit, warum beyde mit Strafen verbunden werden müſſen, u. ſ. f. genau gezeiget, und durchgängig die Geſetze und Klugheitsregeln, die Befugniſſe und Pflichten auf das ſorgfältigſte unterſchieden habe.

Ferner herrſchet in der Moral noch hin und wieder eine gewiſſe unfruchtbare Allgemein-

heit, ich meine, es kommen ſolche Begriffe und Sätze vor, welche, ob ſie auch ſchon wahr ſind, doch den Fehler an ſich haben, daß ſie auf die Exempel entweder gar nicht appliciret werden können, oder da man doch in vielen wichtigen Fällen nicht abſehen kann, wie die Application geſchehen ſolle. Man darf dahero, wenn man eine wahre Deutlichkeit liebet, bey denſelben nicht ſtehen bleiben; ſondern man muß ſie noch weiter determinirt und characteriſtiſch machen, welches jedoch eben das ſchwerſte, aber auch das nützlichſte, iſt. Man beliebe es deswegen vor nichts überflüßiges zu halten, wenn von einer Sache vielmahl vier, fünf und mehr Definitionen nach und nach auf einander folgen, wenn Eintheilungen und Zergliederungen vorkommen, welche einiges Nachſinnen haben wollen, und wenn ich z. Ex. im Rechte der Natur vielleicht die Regeln von Application der Pflichten, die Entſcheidungsregeln ſtreitender Pflichten und Befugniſſe, die Regeln von dem Rechte der Wiedererſtattung und dergleichen, allzumühſam und weitläuftig aufzuſuchen ſcheine. Es geſchiehet bloß in der Abſicht, die Begriffe und Regeln recht characteriſtiſch zu machen. Und ich hoffe, die Erfahrung wird iedweden, der es verſtehet, lehren, daß man ſich dieſem wichtigen Endzwecke dadurch, wenn er nicht gantz zu erlangen iſt, doch mercklich nähern könne.

Noch weiter iſt, wie bey allen philoſophiſchen Wiſſenſchaften, alſo bey der practiſchen Philoſophie inſonderheit, zuzuſehen, daß man nichts, auch keine Definition, ohne Beweis annehme. Man

muß

muß iedesmahl Achtung geben, was bey einer Definition zu beweiſen vorkommt, ob man die Wircklichkeit des definirten Dinges, oder die Uebereinſtimmung mit dem Sprachgebrauche, oder den Nutzen einer ſolchen Einrichtung der Definition, und die Vernunftmäßigkeit ſeines Verfahrens, darzuthun habe. Wir ſtudiren deswegen, daß wir unſere gemeinen und concreten Begriffe in abſtracte und deutliche verwandeln wollen, um ſie hernach beſſer und ſicherer gebrauchen zu können. Unſere Definitionen ſollen dahero, wenn wir ſie mit dem definirten Dinge in einen Satz zuſammen faſſen, ordentlicher Weiſe den Verſtand haben, daß dieſer oder jener concrete Begriff durch dieſe Definition in einen abſtracten verwandelt werde. Allein es muß ſich auch wircklich ſo verhalten. Und daher muß man von dem Sprachgebrauche nicht öfter abweichen, als wo man einen Irrthum oder eine Unvollſtändigkeit, oder Unbrauchbarkeit des gemeinen Begriffes, zu verbeſſern gedencket, und davon iſt man abermahl Rechenſchaft zu geben ſchuldig. Es kömmt hernach ferner darauf an, ob man die Wircklichkeit des definirten Dinges annimmt, und was man der Definition ſelbſt vor einen Verſtand giebet, ob dieſelbe ſo viel heiſſen ſoll, daß ſie ein Kennzeichen enthalte, daran man die Exempel der Sache von allen andern unterſcheiden kann, oder ob man meinet, daß das Grundweſen der Sache dadurch ausgedrucket werde u. ſ. f. Das alles muß erwieſen werden, oder man muß erkennen, daß man ſonſt Wörter und nicht Sachen erkläre, und daß man eine ſolche Philoſophie herausbringe, welche zwar in derje-

nigen Welt gar gut ſeyn würde, in welcher die angenommenen Definitionen wahr wären, ich meine, in welcher Dinge, denen das vorgegebene Weſen zukäme, vorhanden, und hingegen die Dinge, die ietzo vorhanden ſind, abweſend wären; welche Philoſophie aber eben deswegen in unſerer Welt unbrauchbar iſt, und zu Verwirrung Anlaß giebt. Denn, lieber, was vor abentheurliche Moralphiloſophien würde man nicht ſchreiben können, wenn man, ohne zum Beweis verbunden zu ſeyn, z. E. die Freyheit, das Geſetz, die Verbindlichkeit, das Gewiſſen ꝛc. nach Belieben definiren dürfte, oder wenn man einen Begriff gemacht hätte, welcher zwar allen Exempeln des Definiti zukäme, doch aber das zu definirende Weſen nicht ausmachte, ſondern nur ſonſt damit verbunden wäre, denſelben ſogleich vor eine Erklärung des Weſens einer Sache ausgeben dürfte. Ich weiß zwar wohl, daß man gar oft, ja in den mehreſten Fällen, entweder die Richtigkeit der Definition überhaupt, oder dieſes oder jenes Umſtandes inſonderheit, ohne Beweis poſtuliren dürfe. Am rechten Orte iſt es auch ſehr nöthig, daß ſolches geſchehe, damit man nicht ohne Noth weitläuftig ſey. Allein ein Wahrheit-liebender Scribent muß ſelbſt ſo aufrichtig ſeyn, daß er genau Achtung giebt, wo etwas zweifelhaftes vorkommt, damit er, ſo weit daſſelbe Beweis brauchet, denſelben beyfüge. Ich habe meines Orts in dieſem Buche mit Willen niemals den Beweis eines Begriffs auſſengelaſſen, als wo ich vermuthet habe, daß er überflüſſig ſeyn würde. Auf Verlangen aber bin ich erbötig, von allen meinen Definitionen Rechenſchaft und

Beweis zu geben, gleichwie hingegen diejenigen, welche meine mit Beweis verſehene Begriffe nicht einräumen wollen, zuvor auf meinen Beweis antworten müſſen, ehe ſie mir eine andere Definition aufnöthigen können. Und warum ſolte man ſich auch weigern, ſeine Definitionen zu erweiſen, wenn man nicht etwan die Abſicht heget, nur mit andern Leuten zu reden, gleichwohl aber unvermerckt die Begriffe zu verändern, und, ohne andere Worte zu gebrauchen, doch eine neue, aber unerweisliche, Meinung einzuführen.

Ueber dieſes iſt auch zu erwägen, daß man oft von einer Sache mehr als eine Definition geben muß, indem man zuerſt nicht mehr als den erſten Begriff annehmen und beweiſen kann, hernach aber die fernern Eigenſchaften der Sache beſonders erweiſen muß. Nicht alles das iſt ein axioma, was man in die Definition ſetzet, und hernach wiederum herausnimmt. Man könnte ſonſt alle unerweisliche Sätze zu axiomatibus machen. Nur dasjenige iſt ein axioma, was in dem erſten Begriffe enthalten, oder unmittelbar damit verbunden iſt, und unter der Bedingung redet daſſelbe von etwas wircklichem, wiefern die Wircklichkeit des definirten Dinges, und die Richtigkeit des erſten Begriffs bewieſen iſt, oder poſtuliret werden kann. Alle übrige Sätze, darinnen die Eigenſchaften eines Dinges beſtimmet werden, ſind ihrer Natur nach Lehrſätze, oder doch ſolche, welche erwieſen werden müſſen, wenn man gründlich verfahren will. Gleichwohl iſt es nicht ungewöhnlich, daß man Lehrſätze mit in die Definitionen nimmt, und unter dieſem Vorwande nicht

erwei-

erweiſet. Man kann und ſoll zwar, nachdem man die Eigenſchaften, welche durch Lehrſätze erwieſen werden müſſen, dargethan hat, hernach immer determinirtere und vollſtändigere Definitionen der Dinge machen, welches beſonders in der Moral unentbehrlich iſt. Allein dieſe gelten auch nicht weiter, als wiefern der Beweis der Lehrſätze richtig geführet worden. Ich hoffe, daß gegenwärtiges Buch durchgängig eine Erläuterung dieſer wichtigen Regel abgeben ſoll.

Endlich iſt auch wegen der Beweiſe noch zu gedencken, daß ſie weit genung fortgeführet werden müſſen, daß man ſie allen, ſo viel möglich, brauchbar machen, und daß man einen erwieſenen Satz im folgenden nicht etwan weiter und im andern Verſtande appliciren muß, als er ſelbſt erwieſen worden. Was das erſte anlanget, ſo kommt vieles wiederum auf die Redlichkeit des Scribenten an, daß er ſelbſt urtheilet, wie weit ein Satz zu erweiſen ſey, wenn die Ueberzeugung davon vollkommen und kräftig ſeyn ſoll. Bey vielen zeiget es ein noch unreifes Nachdencken an, wenn ſie gar zu weit ausholen. Zu dem andern, daß man nemlich einen Beweis, ſo viel möglich, allen ſeinen Leſern brauchbar mache, dienet inſonderheit, daß man, wo man es vor nöthig achtet, mehr Beweiſe mit einander verbinde. Man darf ſolches deswegen vor keine überflüßige Häufung der Beweiſe anſehen. Denn nicht allen Leſern ſind auch alle Begriffe gleich deutlich. Auch ein richtiger Beweis wird doch nur denienigen überzeugen, welchem die Begriffe geläufig ſind. Es wird auch die Furcht, daß man etwas vielleicht überſehe, oder

ſich

ſich irre, weggenommen, wenn uns mehr als ein Beweis doch auf einerley Concluſion führet, anderer Vortheile zu geſchweigen. Ich bin dieſen Regeln bey denenjenigen Sätzen nachgegangen, an denen mir beſonders viel gelegen war. Die Beweiſe von der Wircklichkeit der göttlichen Geſetze, von der Unſterblichkeit der Seele, von dem Endzwecke des menſchlichen Lebens und andere können zum Exempel dienen. Es war nöthig, daß die Hauptſätze in völlige Sicherheit geſtellet würden, dahingegen ich bey andern leichtern Sätzen den Beweis gar weggelaſſen, oder nur den Hauptpunct mit wenig Worten angegeben habe.

Bey dem allen glaube ich alle unnöthige Terminologie vermieden zu haben, gleichwie ich hingegen nicht ſehe, wie diejenige, die ich beybehalten, oder an etlichen wenigen Orten eingeführet habe, ohne Verluſt der Deutlichkeit und Gründlichkeit leicht zu vermeiden geweſen wäre.

Was zum andern die Vollſtändigkeit einer Anweiſung vernünftig zu leben anlanget, ſo rechne ich darzu nicht eben, daß man alle ſehr leichte Folgerungen darinnen antreffe, welche iedweder ſelbſt machen kann, deren Anzahl unendlich iſt, und welche auch niemand leicht in einem philoſophiſchen Buche allererſt ſuchen wird. Wenigſtens werden dieſelben in einer kurtzen Einleitung nicht verlanget werden können. Die Vollſtändigkeit der Moral- oder practiſchen Philoſophie beſtehet vielmehr meines Erachtens darinnen, daß man darinnen zur Beurtheilung aller vorkommenden Begebenheiten die Gründe antreffe. Ich

rechne

rechne hieher inſonderheit dieſes, daß man nicht et-
wan gewiſſe Lehren, welche aus der Vernunft rich-
tig erwieſen werden können, deswegen auſſenlaſſe,
weil ſie den heydniſchen Philoſophen nicht bekannt
geweſen ſind, und weil wir auf den Einfall da-
von ebenfalls nicht gekommen ſeyn würden,
wenn uns nicht dieſelben zuerſt aus der heili-
gen Schrift wären bekannt gemacht worden.
Was dieſer oder jener von den vernünftigen
Wahrheiten gewußt, oder wie er ſich dieſelben vor-
geſtellet habe, gehört in die philoſophiſche Hiſtorie.
Eine Meynung wird dadurch zu keiner vernünfti-
gen Wahrheit, wenn ſie die heydniſchen Weltwei-
ſen gleich geheget haben. So wird auch ein Satz
nicht aufhören, eine vernünftige Wahrheit zu ſeyn,
wenn er gleich denſelben unbekannt geblieben iſt.
Eine Wahrheit heißt deswegen eine philoſophi-
ſche oder vernünftige, weil ſie aus Vernunftſä-
tzen durch richtige Schlüſſe dargethan werden
kann. Was thut das zur Sache, daß uns die-
ſes oder ein anderes Mittel zuerſt auf den Einfall
davon gebracht hat? Wir pflegen ja auch bey
anderer Gelegenheit darauf nicht Acht zu haben.
Iſt es nicht unleugbar, daß der erſte Einfall der
wichtigſten mathematiſchen Sätze einem Glücks-
falle, einem Verſuche, der Erfahrung, einer Wir-
ckung des Ingenii zuzuſchreiben iſt? Hören ſie
aber deswegen auf Vernunftſätze zu ſeyn, nachdem
man den Beweis darzu gethan hat? Die Pflich-
ten, welche uns die chriſtliche Religion aufleget,
ſind in der Vernunft ebenfalls gegründet. Weil
die Erkenntniß derſelben durch unſer Verderben
verdunckelt war, ſo haben ſie wiederholt werden
müſſen.

müſſen. Sie werden hernach auf die eigentlichen bloß geoffenbahrten Wahrheiten nur angewendet, und bekommen dadurch neue Bewegungsgründe, gleichwie die Annehmung der chriſtlichen Religion auch die Kraft zu ihrer Ausübung mit ſich bringet. Es iſt wahr, daß wir kein Recht haben, einem Gebothe der heiligen Schrift den Gehorſam zu verſagen, oder es anders, als nach den allgemeinen Regeln der Auslegungskunſt zu erklären, wenn wir nicht den Grund darzu zuvor aus der Vernunft einſehen. Allein ſollen wir es nicht mit Danck und Vergnügen annehmen, wenn wir denſelben darzu finden können? Oder ſoll man ſie deswegen von der Philoſophie ausſchlieſſen, weil uns Gott von neuen daran erinnert, daß ſie hinein gehören? Uns lieget vielmehr ob, daß wir daraus die Gröſſe des menſchlichen Verderbens erkennen, daß die Menſchen auf die wichtigſten und in der Vernunft vollkommen gegründeten Wahrheiten ohne göttliche Offenbahrung nicht einmahl fallen. Wir müſſen daraus abnehmen, daß alle heydniſche Philoſophie nur ein Anfang, und noch lange keine vollſtändige Philoſophie ſey, weil die wichtigſten, und gar wohl erweislichen, Vernunftwahrheiten darinnen fehlen. Vielmehr giebt dieſes einen ſtarcken Beweis vor den göttlichen Urſprung der heiligen Schrift ab, daß die Verfaſſer derſelben das vollkommenſte Gebäude der vernünftigen Moral vortragen, ungeachtet es mehrentheils ohne Beweis, und ohne ſyſtematiſchen Zuſammenhang geſchiehet. Sie können nicht nur keine Betrüger ſeyn, weil ſie auf die heiligſten Abſichten gehen: ſondern ſie müſſen

 auch

auch ihre Lehre von Gott empfangen haben, weil ſie lauter Wahrheiten enthält, darzu man aus der Vernunſt ſelbſt die Beweiſe aufſuchen kann; von welchen man ohne Ungereimtheit nicht vermuthen kann, daß ſie von ungefehr darauf gefallen wären; und welche ſie auch von den Heyden nicht erlernet haben können, da ſie in den Schriften der letztern, wenigſtens vor Ausbreitung der chriſtlichen Religion, nicht angetroffen werden. Die Weltweiſen unter den Chriſten haben auch ſolches ſchon lange erkannt, iedoch einige mehr, andere weniger, nachdem es ihre Grundſätze gelitten haben. Daher vernünftige Weltweiſe die geſetzliche Verbindlichkeit der natürlichen Pflichten auf den Willen und Befehl Gottes gebauet, die Liebe Gottes und anderer Menſchen zur höchſten Tugend gemacht, die Liebe der Feinde, Pflicht des Bekenntniſſes Gottes u. ſ. f. gelehret haben, obgleich ihre Beweiſe nicht von einerley Gewichte ſind. Ich habe mich bemühet, dasjenige, davon mir bisher in der Philoſophie noch nichts hinlängliches, vorgekommen, hinzuzuthun. Ich rechne dahin beſonders die Pflichten des vernünftigen Glaubens, welche von der gröſten Wichtigkeit ſind. Sie werden in der geoffenbahrten Theologie vorausgeſetzet, und man kann ſie nirgends als in der Moralphiloſophie ſuchen. Dasjenige aber, was ich in philoſophiſchen Büchern davon gefunden, hat mir, wenn ich es aufrichtig ſagen ſoll, gar nicht Genüge gethan. In Anſehung vieler Umſtände kann ich auch dahin die Lehre von dem Urſprunge des Böſen, von dem angebohrnen Verderben, von der

Noth-

Nothwendigkeit einer geoffenbahrten Religion und deren Kennzeichen, von den Aergerniſſen, von dem Streite der Vielweiberey und der Zertrennlichkeit des Eheſtandes mit dem natürlichen Geſetze u. ſ. f. zehlen. Ich ſchreibe dieſes nicht in der Meinung, als ob ich dergleichen Wahrheiten aus der Vernunft zuerſt erwieſen zu haben vorgeben wolte. Ich ſage nur, daß ich dieſelben in keinem zuſammenhangenden Lehrgebäude der philoſophiſchen Moral, ſo, wie ich wünſchte, ausgeführet gefunden habe. Es ſoll mir nur zur Rechtfertigung dienen, warum ich mich unterſtehe, ſelbſt eine Anweiſung vernünftig zu leben nach den Schriften ſo vieler hochverdienten Männer auszufertigen. Ich habe ſchon eingeräumet, daß alle moraliſche Wahrheiten hin und wieder zerſtreuet angetroffen werden. Es kann auch ſeyn, daß das wichtigſte in vielen Lehrgebäuden beyſammen ſtehet, welche mir nur noch nicht zu Geſichte gekommen ſind. Ich erkläre nur meine Abſichten, und will gern nichts beſonders geſagt haben, wenn ich nur Wahrheit geſchrieben habe.

Die Klugheitslehre, welche unter allen Wiſſenſchaften eine der unumſchränckteſten iſt, wird man hoffentlich der Kürtze ungeachtet, darinnen ſie vorgetragen wird, auf ſolche Gründe geſetzt finden, welche tüchtig genug ſind, ungehindert ſehr vieles ſelbſt darauf zu bauen, und wobey vielleicht die Vollſtändigkeit derſelben einen und andern Zuwachs bekommen hat.

Was drittens die Ordnung und den richtigen Zuſammenhang betrifft, ſo habe ich ſowohl

wegen der Abtheilung der Wiſſenſchaften, als wegen der Lehrart etwas zum voraus zu erinnern. Ihrem Weſen nach beſtehet die Moralphiloſophie aus drey Theilen, ob man gleich die äuſſerliche Ordnung und Abtheilung nicht darnach, ſondern vielmehr alſo einrichtet, wie man es am bequemſten findet. Die drey weſentlichen Theile ſind, die allgemeine practiſche Philoſophie, die Lehre von den Pflichten oder Geſetzen, und die Klugheitslehre.

Die Pflichten betreffen entweder die tugendhafte Einrichtung unſeres Zuſtandes, wiefern wir uns noch nicht gegen andere halten, ſondern nur die allgemeinen Gründe der Tugend vorausſetzen, und dieſelben auf unſere Seele und deren Vereinigung mit dem Leibe appliciren. Dieſes glaube ich, iſt der wahre, oder wenigſtens der nützlichſte, Begriff der Ethik. Halten wir uns hernach gegen andere Menſchen, und erwägen die uns gegen einander obliegenden Pflichten; ſo entſtehet daraus das Recht der Natur im engern Verſtande, welches daher auch zugleich die Befugniſſe der Menſchen gegen einander in ſich faſſen muß. Hernach iſt noch eine determinirte Erklärung der unmittelbaren Pflichten gegen Gott übrig, welche ich ebenfalls der Bequemlichkeit wegen zu einer beſondern Wiſſenſchaft gemacht, und die natürliche Moraltheologie genennet habe. Ich habe dieſelbe vor das Recht der Natur geſetzet, welches aber willkührlich iſt, indem ſie auch nach demſelben hätte ſtehen können.

Die allgemeine practiſche Philoſophie habe ich mit gutem Bedachte um der Bequemlichkeit

meiner

meiner Leſer und Zuhörer willen nicht in eine beſondere Wiſſenſchaft abſondern wollen, ſondern in das erſte Capitel der Ethik, und in das erſte und andere Capitel des Rechtes der Natur vertheilet. Es iſt die ſchwerſte und verdrüßlichſte unter allen moraliſchen Wiſſenſchaften. Und wie viel ſind derer, welchen man Fleiß und Geduld genug zutrauen kann, wenn ſie ſich dieſelbe in einem Striche nach einander bekannt machen ſollen? Die Ordnung des Vortrages aber hat durch dieſe Vertheilung nichts gelitten, weil ich desjenigen, was ich im Rechte der Natur allererſt davon abgehandelt habe, auch nicht eher als in demſelbigen benöthiget war.

Hiermit hoffe ich meine Abtheilung der Moralphiloſophie in folgende 4 Wiſſenſchaften, die Ethik, die natürliche Moraltheologie, das Recht der Natur im engern Verſtande, und die allgemeine Klugheitslehre hinlänglich gerechtfertiget zu haben. Die drey erſten machen das natürliche Geſetz, oder das Recht der Natur im weitern Verſtande aus. Ich habe in demſelben beſonders darauf geſehen, eine wahre geſetzliche Verbindlichkeit der Pflichten zu erweiſen, damit nicht Geſetz und Klugheit mit einander verwirret werden. Weil es aber auſſer derſelben auch noch eine andere Verbindlichkeit darzu giebt; indem uns unſere eigene Endzwecke, wenn wir ſie, auch ohne Abſicht auf Gott betrachtet, mit der beſtmöglichſten Sicherheit erhalten wollen, ebenfalls darzu verbinden, daher dieſelben auch die Natur der Klugheitsregeln zugleich bekommen: ſo habe ich auch die dahin ge-

hörigen Gründe zugleich mitgenommen, ſo oft ich es vor nöthig erachtet habe, und ſo oft es mir nicht wahrſcheinlich war, daß man unerinnert ſogleich darauf fallen würde.

Einige pflegen auch die Mittel der Tugend in eine beſondere Wiſſenſchaft, oder in einen beſondern Theil einer Wiſſenſchaft zuſammen zu ſammlen. Ich mißbillige ſolches eben nicht, und man kann in ſolchen Umſtänden leicht iedwedem Gelehrten ſeine Freyheit laſſen. Es iſt mir aber daſſelbe deswegen beſchwerlich vorgekommen, weil ich nicht ſahe, wie ich eine überflüßige Wiederholung bey meiner gemachten Einrichtung vermeiden wolte. Die Ethiſchen Tugenden ſind allerſeits auch ſelbſt Mittel zur Tugend. Und da die Klugheitslehre die Kunſt, Mittel zu den menſchlichen Endzwecken überhaupt zu finden, lehret; ſo kann man dieſelbe auch zur Beförderung der Tugend anwenden. Wo ich einige ſpeciale Mittel oder Bewegungsgründe zu dieſer oder jener Tugend beyzubringen vor nöthig erachtete, da wird man ſie gehörigen Orts gleich bey derſelben mit antreffen. Uebrigens hoffe ich, daß derjenige, welcher meine Anweiſung vernünftig zu leben ſich bekannt gemacht hat, wenn er anders meiner Beyhülfe benöthiget iſt, aus derſelben Quellen genug wird haben kennen lernen, eine unzehlige Menge von Mitteln und Bewegungsgründen zur Tugend herzuleiten, und nach Belieben in Ordnung zu ſetzen.

Weil die Anweiſung vernünftig zu leben mit der guten Einrichtung des menſchlichen Willens zu thun hat, ſo wird bey denenjenigen, welche alles gründlich verſtehen und beweiſen wollen, eine

genaue

genaue Erkenntniß des menſchlichen Willens vor-
ausgeſetzet. Ich habe demnach dieſelbe in einer
beſondern Wiſſenſchaft vorangeſchicket, welche ich
die Thelematologie genennet habe. Ich rechne
zwar dieſelbe nicht ſelbſt zur Moralphiloſophie.
Sie muß als ein beſonderer Theil der theoreti-
ſchen Philoſophie angeſehen werden; welcher auch
von der Metaphyſik ſelbſt unterſchieden iſt, weil
nicht füglich die gantze Lehre von der menſchlichen
Seele, in deren Einrichtung vieles zufällig iſt, oder
doch ſeyn kann, ſondern nur die Lehre von dem
nothwendigen Weſen eines Geiſtes überhaupt, von
Rechts wegen zu der Metaphyſik gerechnet werden
ſolte. Ich habe ſie aber der Anweiſung vernünf-
tig zu leben deswegen vorgeſetzet, damit ich mich in
derſelben darauf beziehen konnte.

Die Betrachtung des menſchlichen Willens iſt
ein ſo wichtiger Gegenſtand, und es kommen da-
bey ſo mannigfaltige Dinge zu unterſcheiden vor,
daß ihr Umfang und ihre Wichtigkeit allerdings
verdienet, daß ſie eine beſondere Wiſſenſchaft der
theoretiſchen Philoſophie ausmache. Dasjenige,
was die Gelehrten bishero theils in der Metaphy-
ſik, theils in der Moralphiloſophie davon vorge-
tragen haben, erſchöpfet die Menge der Wahr-
heiten, welche darzu gehören, noch lange nicht, zu
geſchweigen, daß einige ihren Vorurtheilen nach-
hängen, und es deswegen unmöglich weit darin-
nen bringen, oder eine mit der Erfahrung über-
eintreffende Philoſophie heraus bringen können,
weil ſie das wahre Syſtema der Kräfte und Ei-
genſchaften der menſchlichen Seele beynahe juſt
umkehren. D. Andreas Rüdiger hat in ſeinem

Buche von der Zufriedenheit Cap. VIII § 10, 11, und in der Philoſ. pragmat. § 520 die Natur des menſchlichen Willens etwas genauer, als andere gethan, zu unterſuchen angefangen. Der ſel. Herr D. Adolph Friedrich Hoffmann, deſſen ungemein gründlichen Unterricht ich unter allen meinen wertheſten Lehrern in der Philoſophie, deren Verdienſte um mich ich allerſeits hoch ſchätze und erkenne, am längſten und gantzer fünf Jahr genoſſen habe, iſt in fernerer Unterſuchung derſelben ungleich weiter gegangen, und der erſte geweſen, welcher die Theorie des Willens als eine beſondere Wiſſenſchaft unter dem Nahmen der Thelematologie, iedoch nur mündlich in ſeinen Vorleſungen, vorgetragen hat. Sein frühzeitiger Tod iſt die Urſache, warum ein ſo nützliches Werck nicht öffentlich ans Licht getreten iſt. Ich habe kaum irgend eine Wiſſenſchaft mit ſolcher Begierde und mit ſo vielem Vergnügen bey ihm gehöret. Es kam mir aber gleich damahls ſo vor, daß ſie, der durchdringenden Scharfſinnigkeit ihres Erfinders ungeachtet, noch nicht völlig aufs reine gebracht wäre. Ob ich mir nun gleich nicht herausnehme, daß ich daſſelbe hiemit völlig geleiſtet habe, ſo kann ich doch ſo viel verſichern, daß die gegenwärtige Verfaſſung derſelben, in welcher ich ſie ans Licht ſtelle, aus einer mehrjährigen Aufmerckſamkeit ſowohl auf die menſchliche Seele, als auf die Schriften anderer Leute, erwachſen iſt. Eben die Begierde, dieſe Wiſſenſchaft weiter zu cultiviren, bewog mich auch, zwey dahin einſchlagende Diſputationen zu halten, die erſte, daß die Verderbniſſe des Verſtandes ihren Grund in dem Willen

len haben, und die andere von den Grundtrie- ben des menſchlichen Willens. Beſonders in der letztern trug ich diejenigen Aenderungen vor, welche ich in dieſer Wiſſenſchaft hauptſächlich noch vor nöthig hielt, um darüber die Meinungen der Gelehrten, und beſonders des Herrn D. Hoff- manns ſelbſt, welcher damahls, als ich ſie aus- arbeitete, noch am Leben war, zu vernehmen. Ob nun gleich der letztere, ehe ſie gehalten werden konnte, der Welt entriſſen worden, ſo kann ich es doch nicht anders ſagen, als daß mir dieſe zwey Verſuche viel genutzet haben. Auf die rechte Er- klärung und Vertheidigung der Freyheit habe ich beſonders geſehen, weil viele in Ermangelung des rechten Begriffes davon eine wirckliche Nothwen- digkeit aller Dinge glauben, ob ſie es gleich nicht geſtehen, und deswegen die Definitionen ſo ein- richten, daß ſie, ohne die Sache zuzugeſtehen, das Wort Freyheit beybehalten können. Vor den Grundbegierden ſchicke ich diejenigen Eigenſchaf- ten vorher, welche ſelbſt etwas anders als Be- gierden ſind. Man brauchet, um ſie erweiſen zu können, nicht mehr als den Begriff der Be- gierden überhaupt, nicht aber eine determinirte Abhandlung derſelben. Hingegen war es beque- mer, wenn ich zuerſt davon handelte, weil man ſolches hernach auf iedwede determinirte Begier- de vor ſich ſelbſt appliciren kann, und ich mir alſo hierdurch eine überflüßige Wiederholung erſpah- rete. Bey den Grundbegierden habe ich die wah- ren Grundkräfte von denenjenigen, welche nur abſtracta oder Eigenſchaften der Grundkräfte ſind, von einander abgeſondert, wodurch jener Anzahl

verringert, und von dieſen iedwede an ihren rech-
ten Ort gebracht worden. Mit den thieriſchen Begierden bin ich einen gantz beſondern Weg gegangen, welcher aber hoffentlich der richtigſte iſt. Uebrigens ſchreibe ich mir ſelbſt dererjenigen Verbeſſerungen wegen, welche ich nicht nur in der Ordnung, ſondern in den weſentlichen Stücken der Wiſſenſchaft ſelbſt gemacht zu haben glaube, gar nicht etwan einen Vorzug vor meinen Vorgängern zu. Wer weiß nicht, daß es leichter ſey, zu erfundenen Dingen etwas hinzu zu ſetzen, als ſelbſt einen Erfinder abzugeben.

Die Lehrart, deren ich mich bediene, iſt, wenn man von dem Buche überhaupt redet, durchgehends ſynthetiſch, daß immer dasjenige zuerſt ſtehet, woraus das folgende erkannt werden muß. In iedwedem einzeln kleinen Stückgen aber habe ich mit Fleiß nicht überall auf einerley Art verfahren, und allezeit den Beweis voranſchicken wollen, weil die Aufmerckſamkeit dadurch leicht ermüdet, und die Abwechſelung in allen Dingen angenehm iſt. Die Materien ſind auch, ſo viel möglich, beyſammen gelaſſen worden, welche einige unter dem Vorwande der ſynthetiſchen Methode wunderlich zerriſſen und zerſtreuen, ob ſie gleich zuvor nicht gehörig geprüfet haben, ob ſie nicht der Methode ohne Schaden dennoch an einem Orte hätten beyſammen bleiben können. Daß man dem ungeachtet manchmahl einen Satz als ein Lemma annehmen muß, welcher erſt im folgenden erwieſen wird, iſt wegen der Natur der coordinirten Wahrheiten nicht allezeit zu vermeiden. Niemand verſtehet eine Wiſſenſchaft eher gründ-

lich, als bis er das gantze zuſammen überſiehet. Gleichwohl kann man nicht mehr als einen Satz auf einmahl ſagen. Man darf ſich daher nicht wundern, wenn allererſt das folgende das vorhergehende recht vollſtändig und deutlich macht. Man erfordert nur von einem Scribenten, daß er dasjenige, woraus das folgende erkannt werden muß, ſo viel als möglich, voranſchicke.

Wenn ich denenjenigen zur Erleichterung, welche in einem Buche nicht bloß auf die Materien ſehen, ſondern auch logicaliſche Betrachtungen dabey anzuſtellen pflegen, kürtzlich ſagen ſoll, nach was vor Lehrart iedwede Sache, einzeln betrachtet, ausgeführet wird; ſo wird es darauf ankommen. Ich ſetze den Grundbegriff, welcher ſo viel, als nöthig, erwieſen, und gezeiget wird, wie man darauf komme. Dieſer Grundbegriff wird durch Hinzuthuung mehrerer Determinationen vollſtändiger gemacht, welches durch Lehrſätze geſchiehet, woraus immer vollſtändigere Definitionen gemacht werden. Welche Sachen, ſo zu reden, immer in anderer Geſtalt erſcheinen, deren mannichfaltige disjunctiviſche Determinationen werden durch Eintheilungen aus einander geſetzet. Die Sachen werden unter einander verglichen, und ihre Verhältniſſe beſtimmet, welches noch eine andere Art von Lehrſätzen ausmachet, als diejenigen, welche ſchon erwehnet worden. Alles wird zur Erfindung ſolcher Regeln und Auflöſung ſolcher Aufgaben angewendet, welche im menſchlichen Leben nützlich und von recht practiſchen Nutzen ſind; daher ich beſonders darauf ſehe, daß alle Begriffe characteriſtiſch werden. Das übrige verſtehet ſich von

ſich

ſich ſelbſten. Hoffentlich wird man wohl ſehen, daß keiner Schwierigkeit etwan mit Manier bloß ausgewichen worden. Ich richte mich aber iedesmahl bloß nach dem Zwecke, um nichts mehr zu ſagen, als was mir bey oftmahligen Herumſinnen nöthig geſchienen.

Ich glaube, dieſes werde dasjenige ſeyn, was viele meinen, wenn ſie auch in der Moralphiloſophie die mathematiſche Methode verlangen. Man hat nicht nöthig über das Wort zu ſtreiten. Man wird aber doch daraus ſehen, daß die eigentliche geometriſche Methode in der pactiſchen Philoſophie unter andern in folgenden Puncten erweitert werden muß. Die Definitionen müſſen bewieſen werden. Die erſten Begriffe müſſen weiter beſtimmet, und muß deswegen oft mehr als eine Definition, da eine ſtuffenweiſe auf die andere folget, gegeben werden. Die Eintheilungen müſſen nicht vergeſſen werden. Es kommen weſentlich unterſchiedene Gattungen von Lehrſätzen vor. Die wahrſcheinlichen Beweiſe ſind auch nicht aus der Acht zu laſſen, ſondern eben ſowohl brauchbar, und die moraliſche Gewißheit iſt nicht unſicherer, als die geometriſche, obgleich iedwede auf beſondere Art erkannt wird. In der Moral hat man oft mehr Urſache ſeine Aufmerkſamkeit darauf zu richten, ob etwas eine Regel ſey, als darauf, ob es ein Lehrſatz, Zugabe u. ſ. f. ſey. Weil die mathematiſchen, oder eigentlicher die logicaliſchen, Titel der Gedancken und Sätze vielen verdrüßlich, und vielen nicht ſehr nützlich ſind; ſo habe ich die Hinzufügung derſelben lieber den gewöhnlichen academiſchen Lehrſtunden vorbehalten,

ten, und an deren ſtatt vielmehr bequeme Summarien auf den Rand ſetzen wollen.

Ein gelehrter Mann nimmt, wo er auch nicht Recht hat, nicht leicht etwas an, darinnen nicht etwas wahres und ſchönes ſtecken ſolte. Dieſes habe ich aus den Schriften allerley Gelehrten herauszuſuchen, und mir zu Nutzen zu machen geſuchet. Die Bücher ſelbſt aber anzuführen lief wieder meinen Zweck, daher ſolches nur ein paarmahl an ſolchen Orten geſchehen, wo mir etwas vorgekommen, das ich nicht bey andern auch gefunden hatte.

Es hat nicht an meiner Bemühung gefehlet, mich überall deutlicher Worte zu befleißigen. Solte ich meinem Vorſatze nicht überall Genüge geleiſtet haben, ſo hoffe ich doch, daß die Begriffe eine wahre Deutlichkeit haben, das iſt geſchickt ſeyn ſollen, die Sache von allen andern zu unterſcheiden. Es iſt nicht alles undeutlich, was uns ſchwer vorkommt, weil die Schwierigkeit auch von der Accurateſſe und genauen Einſchränckung der Begriffe und Sätze herkommen kann. Die ſcheinbare Deutlichkeit rühret im Anfange den Verſtand des Leſers ſtarck, führet ihn aber bey fortgeſetztem Nachſinnen wiederum in ein Labyrinth der Verwirrung. Die wahre Deutlichkeit gelehrter Begriffe ſcheinet im Anfange Dunckelheit zu ſeyn. Allein wenn man nur ungefehr zehn Begriffe recht verſtanden hat, ſo blättern ſich zum wenigſten hundert andere dadurch von ſich ſelbſt auf. Wird nun nicht die angewandte Mühe hierdurch ſattſam vergolten? Und iſt es nicht billig, lieber anfangs ein wenig Geduld zu haben, da man nicht leugnen

kann,

kann, daß eine gründliche Erkenntniß der Wahrheit auch ihre Zeit haben wolle?

Vielleicht ſtehet manchen meine Anweiſung vernünftig zu leben deswegen nicht an, weil ſie ihnen gar zu ſcharf, und, wie man gemeiniglich ſaget, zu theologiſch vorkömmt. Ich habe darauf ſchon oben geantwortet. Eine Philoſophie, welche den menſchlichen Laſtern oder Scheintugenden entweder gar ſchmeichelt, oder doch nicht ſehr zuwider iſt, pfleget freylich angenehmer als diejenige zu ſeyn, welche Wahrheit enthält. Es wird darauf ankommen, was ſie mir vor Beweisgründe entgegen zu ſetzen wiſſen. Wollen ſie mir dieſelben mittheilen, ſo werde ich, wenn ſie von Erheblichkeit ſind, und beſcheiden vorgetragen werden, darauf zu antworten, oder nach Befinden meine Meinung zu verbeſſern, mich gar nicht entbrechen. Uebrigens da ich gegenwärtiges Buch bloß zur Beförderung der Wahrheit und Tugend geſchrieben habe, ſo wird es mir angenehmer ſeyn, einen vernünftigen, als einen weitläuftigen, Beyfall zu erlangen. Unſer allerheiligſter Geſetzgeber, der Urſprung und unveränderlichſte Liebhaber der Tugend, verleihe, daß meine geringe Arbeit, die ich zu ſeiner Ehre in lauterer Abſicht unternommen habe, etwas zur Verbeſſerung der in ſo ſchlechten Zuſtand verfallenen Menſchen, und zum Baue ſeines Reiches beytragen möge. Geſchrieben zu Leipzig an der Oſtermeſſe 1744.

Vorrede
zur andern Auflage.

Gegenwärtige andere Auflage meiner practiſchen Philoſophie, oder Anweiſung vernünftig zu leben, hätte ich lieber ohne alle Vermehrung abdrucken laſſen, und dieſelbe dem Leſer wieder völlig ſo in die Hände gegeben, wie ſie war, als ſie vor ſieben Jahren ans Licht trat. Denn nach meiner Ueberzeugung fand ich nichts erhebliches, was ich zu ändern oder zurück zu nehmen Urſache hätte. Die Abſicht meines Buches aber, davon in der Vorrede zur erſten Auflage ausführlich Rechenſchaft gegeben worden, mußte nothwendig mehr die Beybehaltung der Kürtze, als die Erweiterung deſſelben, anrathen.

Da ich aber in den gewöhnlichen academiſchen Lehrſtunden, welche darüber bisher gehalten worden, noch auf verſchiedenes gekommen, was der Gründlichkeit wegen darzu zu gehören ſchien, und mir bey der erſten Ausarbeitung nicht beygefallen war, oder was gewiſſer philoſophiſchen Streitigkeiten wegen nicht füglich unberühret bleiben könnte: ſo war es billig, daß von nun an meinen Herren Zuhörern die Beſchwerlichkeit, ſolches nachzutragen, erſpahret, und davon, wie bey andern Materien geſchehen, mit wenig Worten ſo viel eingeſchaltet würde, als hinlänglich ſeyn

könnte,

könnte, ſich dabey der gehörten Ausführung und Erläuterung wieder zu erinnern.

Was hiernächſt bey allerley Gelegenheit bisher von gelehrten Leuten entweder directe wider dieſes Buch, oder wider eine und die andere Wahrheit, welche ich darinnen behauptet habe, erinnert worden, habe ich zwar keinesweges aus der Acht gelaſſen. Weil aber die Einwendungen gemeiniglich ſich darauf gründeten, daß man in den übrigen Wiſſenſchaften andere Gründe annahm, als welche ich zugebe; und gleichwohl die practiſche Philoſophie unter denenjenigen Büchern zuerſt heraus kam, in welchen ich mich bemühet habe, eine Einleitung in die ſämmtlichen philoſophiſchen Wiſſenſchaften zu geben: ſo iſt in meinen nachher herausgegebenen Schriften darauf geſehen worden, daß denen Zweifeln und ſcheinbaren Gegengründen gehörigen Ortes Genüge geleiſtet würde. Was aber eigentlich in der practiſchen Philoſophie ſelbſt zu beantworten und zu erläutern übrig blieb, das iſt in denen bey dieſer Auflage gemachten Zuſätzen ſo weit berühret worden, als es nöthig und der Mühe werth, billigen Leſern aber hinlänglich, zu ſeyn ſchien.

Hingegen habe ich nicht vor nöthig gehalten, die Schriften oder Perſonen, worauf ſich dieſe oder jene Erläuterung beziehet, anzuführen. Bey der Kürtze, deren ich mich zu befleißigen hatte, würde die gute Sache der Wahrheit nichts dadurch gewonnen haben, ob ſie wohl durch unnöthige Streitigkeiten, und durch die Empfindlichkeit dererjenigen, die ſich nicht gern perſönlich widerſprechen laſſen, leicht etwas hätte verlieren können.

Wer in den Lehren der practiſchen Philoſophie eine völlige Einigkeit der Menſchen hoffen wolte, der müßte ſich das menſchliche Geſchlechte ohne die Verderbniſſe vorſtellen, welche wirklich da ſind, und bleiben werden. So lange es noch Leute geben wird, welche lieber eine leichte, als wahre, Sittenlehre haben wollen; welche von ihren Neigungen beherrſchet werden, und, durch dieſelben regieret, ohne daß ſie es ſelbſt recht innen werden, ſolche Grundſätze ausdencken oder ergreiffen, die denſelben ſchmeicheln; und welche hernach auf dieſelben eine Sittenlehre bauen, welche zwar die Nahmen der Tugenden beybehält, aber nicht das Weſen derſelben lehret, noch eine kräftige und unüberwindliche Verbindlichkeit dazu anweiſet: ſo lange darf ſich auch kein Verfaſſer einer moraliſchen Schrift einen allgemeinen Beyfall verſprechen. Hierzu kommt noch ein anderes, obwohl leichter zu ertragendes, Uebel, nemlich, daß manche irren, oder Irrthümer gut heiſſen, ob ſie es wohl nicht böſe meinen, ſondern nur die Folgen gewiſſer Sätze, welche ſie billigen, nicht überſehen. Nichts deſto weniger ſind die Liebhaber der wahren Tugend auch verſichert, daß es ebenfalls zu allen Zeiten eine Menge Leute geben wird, welche die Wahrheit redlich ſuchen und annehmen. Es iſt daher auch ſchon dieſes eine nützliche Abſicht eines Schriftſtellers, wenn er zum Dienſte derſelben den Grund und Zuſammenhang wichtiger Wahrheiten vorzuſtellen ſich bemühet, ob er wohl mit andern, die unähnliche Gedanken hegen, ſich nicht weitläuftig einlaſſen kan.

Eben dieſes iſt die Abſicht meines vorhabenden geringen Buches geweſen, und ich preiſe die Güte Gottes, daß dieſelbe bis hieher nicht ohne Seegen geweſen. Was ich darinnen bey dieſer Gelegenheit zu verbeſſern, oder genauer einzuſchränken, vor nöthig befunden, wiewohl ſolches keine Hauptſachen betroffen hat, das habe ich, ſo viel mir die Zeit meine Arbeit wieder durchzugehen erlaubet hat, zu ändern nicht unterlaſſen, werde mich auch künftig nicht weigern, wo ich wider Vermuthen noch geirret haben möchte, daſſelbe zurück zu nehmen, es ſey nun, daß ich durch eigenes Nachdenken, oder durch die Erinnerungen und Gedanken anderer, dergleichen entdecke. Die neuen Zuſätze, welche ich hinzugethan, ſind nur eingeſchaltet worden, ohne die Zahlen derer Paragraphen, zu ändern, um nicht die Allegationen derſelben zu ſtören. Gott gebe, daß dieſe wiederholte Bemühung, die natürlichen Empfindungen des Gewiſſens, wodurch er ſein Geſetz in unſer Herz geſchrieben, aufzuwecken, und in deutliche Erkenntniß zu verwandeln, auch ins künftige nicht ohne Frucht ſeyn möge. Inſonderheit wünſche ich, daß dieſes Buch, oder andere ähnliche Schriften, durch die Aufklärung des natürlichen Geſetzes vielen Gemüthern zur Beſtätigung und Erläuterung der geoffenbarten Religion dienen möge, welcher die Uebelgeſinnten die ſchuldige Ehrerbietung nicht verweigern würden, wenn ſie nicht gewiſſe practiſche Sätze vor vernünftig hielten, die doch in der That unvernünftig ſind. Geſchrieben an der Leipziger Michael-Meſſe 1751.

Vor-

Vorrede
zur dritten Auflage.

Bey der gegenwärtigen dritten Auflage des practiſchen Theiles meiner philoſophiſchen Schriften, welche ohne gezehlte Theile zu beſtimmen, ein Ganzes, nemlich ein richtig zuſammenhangendes, von oben herab aus den erſten Gründen der menſchlichen Erkenntniß, und a poſteriori aus der Erfahrung, das iſt, aus Empfindungen, welche denen innerlichen oder äuſſerlichen Sinnen gegenwärtig ſind, oder es leicht ſeyn können, wenn man nur will, hergeleitetes Syſtem enthalten, habe ich nichts erhebliches zum Voraus zu erinnern oder zu empfehlen, als eben das, was in denen Vorreden zu den beyden vorigen Ausgaben ſchon ſtehet, daher ich die geneigten Leſer meiner Schriften nur bitte, dieſelben durchzugehen, und inſonderheit die Vorrede zur andern Auflage zu wiederholen. Aus eben denſelben Gründen, und völlig nach derjenigen Maaßgabe, welche in der Vorrede zur zweyten Auflage ſchon beſtim-

ſtimmet iſt, ſind auch in dieſer dritten Auflage neue, und meines Erachtens ſehr beträchtliche Zuſätze jetzo darzu gekommen, ohne daß ich von dem, was in denen vorigen Ausgaben ſtehet, irgend etwas zurück zu nehmen oder weſentlich zu verändern Urſache gefunden hätte. Und warum ſollte ich, da der Irrthum immer dreiſter hervortritt, und ſowohl die gemeinen ſittlichen Empfindungen und die natürliche Sprache des Gewiſſens unkenntlich machen will, oder ohne richtiges Erklären und Beweiſen nur durch einzelne artige, aber gemeiniglich mangelhafte und groſſentheils falſche Gedanken, den Witz und das verwöhnte Gefühl der zärtlichen und einigen Geſchmack habenden, aber doch eiteln und nicht auf den Grund gehenden Menſchen zu vergnügen, und ſie ſanft einzuwiegen ſuchet, als auch inſonderheit faſt allemal darauf umgehet, dem uns ſo ſchlechterdings unentbehrlichen und allein unſer wahres Wohl ſchaffenden göttlichen Worte in der heil. Schrift, Abbruch zu thun; warum, ſage ich, ſollte ich eine ſo bequeme Gelegenheit verſäumen, am gehörigen Orte etwas nachzutragen, was dienen kann, die Wahrheit im hellern Lichte zu ſehen, und die Gränzen zu bemerken, wo

die

die auf Empfindungen und Schlüſſe gegründete Erkenntniß Gottes und unſerer Pflichten, das iſt, die natürliche Religion, und die andere Gattung der Erkenntniß göttlicher Wahrheiten, die nicht weniger, als jene, überhaupt zum urſprünglichen Plan der Schöpfung gehöret, ihren innern Beſtimmungen nach aber ſich nach den Bedürfniſſen des gegenwärtigen verderbten und natürlich unſeligen Zuſtandes des menſchlichen Geſchlechtes richtet, jedoch von einem freyen Rathſchluß der Güte Gottes abhanget, ganz genau auf einander paſſen? Doch habe ich, um das Buch nicht merklich zu vergröſſern, die Vorſicht gebraucht, die Zuſätze, welche ich machen wollte, nur da als Einſchiebſel dem Texte ſelbſt einzuverleiben, wo ſie den Gedanken in denſelben mehrere Determination und Deutlichkeit unmittelbar geben konnten, und doch den Zuſammenhang mit dem Folgenden nicht ſtörten; hingegen habe ich Zuſätze anderer Art, welche als eigene Erläuterungen des im Texte Geſagten angeſehen werden konnten, oder worinnen ich gewiſſen wohlmeynenden oder übel geſinnten Gegnern begegnen wollte, in Anmerkungen unter den Text geſezt, wodurch denn, wegen des kleinern Druckes, der Raum mehr gewonnen worden.

Sol-

Solche Unterſchiede der Ausgaben meiner Schriften zu wiſſen, iſt nicht leicht Jemanden wichtig, der zum Unterrichte oder zum Vergnügen dieſelben zu leſen würdiget. Meinen Herren Zuhörern zu Dienſte aber, welche die vorige Ausgabe haben, und, was hier hinzugekommen, bloß durch eine Vergleichung mit einem Exemplar von der Gegenwärtigen möchten wiſſen, und das Erheblichſte davon ſich möchten genau bemerken, oder ins Kürzere gefaßt nachtragen wollen, erinnere ich nur, daß ſie inſonderheit folgende §§ zu vergleichen haben, ohne daß ich mich auf genaue Nachſuchung aller Zuſätze jezt einzulaſſen Zeit habe, oder es nöthig finde, nemlich § 161. 164. 179. 221. 228. 229. 238. 239. 526. 537. 548. 568. 572. 589. 633. 635. 636. 682. Gott wolle ſeinen Segen über dieſe ſeiner Ehre und ſeinen Abſichten gewidmete geringe Arbeit ferner walten laſſen. Geſchrieben zu Leipzig im Junius 1767.

Druckfehler.

S. 206. l. 13. Liebſenſtigkeit l. Lebhaftigkeit.
- - l. 25. nach Erklärung add. der
- 772. l. 16. dieſes durch jenes l. jenes durch dieſes.

De

Die Thelematologie oder Lehre von den Kräften und Eigenſchaften des menſchlichen Willens.

Das I Capitel.

Von dem Endzwecke der Thelematologie und dem menſchlichen Willen überhaupt.

Ehe ich die Anweiſung vernünftig zu leben ſelbſt vor die Hand nehme, ſo iſt nöthig, daß ich die Lehre von dem menſchlichen Willen, als eine Vorbereitung, voran ſchicke, ohne welche man in dem folgenden unmöglich fortkommen kan. Denn da die Anweiſung zu einem vernünftigen Leben lauter ſolche Regeln in ſich begreifft, welche dem Willen vorgeſchrieben werden, und welche demnach gröſtentheils von der Beſchaffenheit des Willens hergenommen werden müſſen, ſo iſt leichte zu erachten, daß man erſt erkennen müſſe, wie der Wille von Natur beſchaffen ſey und wircke, ehe man hinlänglich erklären kan, wie derſelbe ſeyn ſolle. Man kan dieſe Lehre füglich die Thelematologie oder Lehre vom Willen nennen, unter welchem Nahmen ich dahero nichts anders als eine theoretiſche Wiſſenſchaft von den Eigenſchaften, Kräften und Wirckungen des menſchlichen Willens verſtehe. Es iſt demnach die Meinung, daß wir hier die Urſachen von demjenigen, ſo viel möglich, aufſuchen wollen, was wir an dem Willen durch die Erfahrung wahrnehmen,

Was die Thelematologie iſt.

in der Abſicht, damit man daraus ſowohl das gute und böſe beſſer erkennen und beurtheilen, als auch jenes befördern, dieſes aber abſchaffen und verhindern lerne. Ich glaube, daß hier der rechte Ort ſey, dieſe wichtige Materie abzuhandeln. Es iſt zwar bekannt, daß viele dieſelbige lieber zur Metaphyſic zu rechnen pflegen. Es ſcheinet mir aber ſolches nicht wohl gethan zu ſeyn, indem die Metaphyſic alle beſtimmte Schrancken ohne Zweifel verlieren muß, wenn man in derſelbigen auch von zufälligen Wahrheiten handeln darf, von welchen man nicht verſichert iſt, ob ſie nicht in einer andern Welt anders ſeyn können, und welche man nicht aus dem nothwendigen Weſen eines Dinges oder einer Welt überhaupt a priori erkennen kan. Jedoch kan man hierinnen iedwedem Gelehrten leichtlich ſeine Freyheit laſſen.

Warum ſie hier abgehandelt wird.

§. 2.

Was der Wille iſt.

Ich verſtehe unter dem Willen die Kraft eines Geiſtes nach ſeinen Vorſtellungen zu handeln. Ich meine, der Wille iſt die wirckende Urſache, die Vorſtellungen aber ſind das Modell oder die cauſa exemplaris. Man handelt aber darnach, wenn man eine vorgeſtellte Sache wircklich macht, oder ſich ſolches zu thun beſtrebet. Durch dieſe Handlung wird entweder eine Sache allererſt hervorgebracht, oder ſie wird nur in ein gewiſſes Verhältniß gegen uns geſetzet, oder es geſchiehet beydes zugleich. Auf ſolche Weiſe faſſet mei-

ne

ne Erklärung alles in ſich, was dem Willen, vermöge des Sprachgebrauchs, zukömmt: denn das Begehren und Verabſcheuen, ingleichen alles daraus herflieſſende Thun und Laſſen ſchreibet man dem Willen zu. In allen dieſen Fällen aber iſt es klar, daß eine Handlung des Geiſtes nach ſeinen Ideen vorgehe. Einen Geiſt aber nenne ich hier im weiten Verſtande eine iedwede Subſtantz, welche Ideen hat, oder, welches bey mir gleichviel iſt, welche dencket.

Was im weiten Verſtande ein Geiſt iſt.

§. 3.

Ich mache aber ſolchergeſtalt den Begriff ſowohl des Geiſtes als des Willens und des Denckens weiter als gemeiniglich geſchiehet. Andere verſtehen unter dem Dencken nur die Vorſtellung abſtracter Begriffe. Der Wille aber iſt bey ihnen ebenfalls nur die Kraft nach abſtracten Begriffen zu handeln, welchen ſie der ſinnlichen Begierde entgegen ſetzen. Und nur dieienigen Subſtantzen nennen ſie Geiſter, welche die Wahrheit mit Bewuſtſeyn und deutlicher Unterſcheidung erkennen. Ich habe aber folgenden Grund, dieſe Begriffe zu erweitern. Es iſt ſehr viel daran gelegen, daß man das allgemeine Weſen, welches alle Subſtantzen, welche die Fähigkeit haben, ſich etwas vorzuſtellen, und nach ihren Vorſtellungen zu handeln, gemeinſchaftlich beſitzen, wohl erwege und vor ſich betrachte, indem die thieriſchen Seelen und die eigentlich ſogenannten Geiſter nur

Warum der Begriff des Geiſtes erweitert worden.

beſondere Gattungen ausmachen, in denen dieſes allgemeine Weſen angetroffen und nur immer anders determiniret befunden wird; welche Determinationen aber man ohne die Erkenntniß des gemeinſchaftlichen Weſens, welches ihnen allen zukömmt, und wodurch ſie ſich von der Materie unterſcheiden, nicht gründlich erklären kan. Weil ich nun keine bequemere Benennung darzu finde, und die obigen unterſchiedenen Benennungen ſelbſt daher entſprungen zu ſeyn ſcheinen, weil man auf das gemeinſchaftliche Weſen derſelben nicht gnugſam Acht gehabt hat; ſo halte ich vor das dienlichſte, lieber die damit verknüpften Begriffe zum Behuf der Erkenntniß der Wahrheit zu erweitern. Gegenwärtige Anmerckung wird ſchon hinlänglich ſeyn, allem Misverſtande vorzubeugen. Ich laſſe übrigens iedwedem ſeine Freyheit, ob er meiner Beſtimmung erwehnter Begriffe folgen will, wenn er nur erkennet, daß es im gegenſeitigen Falle auf einen bloſſen Wortſtreit hinauslauffen würde. Man wird leichte verſtehen, daß ich nach meinen Begriffen die Geiſter in edlere und unedlere, vernünftige und unvernünftige eintheile, und in den Gattungen des Willens gleichfalls mancherley gar ſehr unterſchiedene Stuffen der Vollkommenheit ſetze.

Es giebt edlere und unedlere Geiſter.

§. 4.

Alle Geiſter müſſen einen Willen haben.

Alle Geiſter müſſen einen Willen haben. Denn wenn ſie keinen haben, ſo können ſie nach

nach ihren Vorſtellungen gar nicht handeln, und mithin ſind dieſelben weder ihnen noch andern Dingen etwas nütze, ſondern ganz vergeblich.* Es iſt aber der Vollkommenheit GOttes ſchlechterdings entgegen, etwas ganz unnützes und vergebliches zu erſchaffen.

§. 5.

Ein iedwedes Wollen ſetzet die Vorſtellung derienigen Sache im Verſtande voraus, welche wir wollen, und in ſoweit hanget die Möglichkeit etwas zu wollen allezeit von dem Verſtande ab, welcher zuvor die darzu gehörigen Vorſtellungen dencken muß. Denn man würde ſich ſonſten ſelbſt wiederſprechen. §. 2. Und dieſes iſt der wahre Verſtand des bekannten Satzes, daß der Wille an ſich ſelbſt eine blinde Kraft ſey, deren Daſeyn und Wirckung ohne einen Verſtand und ohne die Vorſtellung der gewollten Sache, ganz unmöglich und wiederſprechend wäre.

Das Wollen ſetzet die Vorſtellung der Sache voraus.

§. 6.

Dem ungeachtet aber iſt der Wille in allen endlichen Geiſtern eine beſondere und von dem Verſtande unterſchiedene Grundkraft, oder wenn man ganz genau reden will, ein Inbegriff beſonderer Grundkräfte, welche man wegen ihres gemeinſchaftlichen Weſens unter einen Nahmen zuſammen faſſet und den Willen nennet, gleichwie

Der Wille iſt eine beſondere und von dem Verſtande unterſchiedene Grundkraft.

* Eben deswegen muß auch der Wille die herrſchende Kraft in einem Geiſte ſeyn, welches iedoch wohl verſtanden werden muß. S. die Metaphyſ. §. 454.

man die Grundkräfte, welche die Erkennt- niß der Wahrheit möglich machen, ebenfalls mit einem Nahmen den Verſtand nennet. Ich behaupte ſolches mit gutem Bedachte nur von den endlichen Geiſtern. Denn in GOtt gebe ich nicht mehr als eine eintzige wahre Grundkraft zu, nemlich die unend- liche Kraft, welche ſchon vermöge ihres Be- griffes die Fähigkeit zu allen nur möglichen Handlungen in ſich faſſet, daher der göttli- che Verſtand und Wille nichts anders als nur unterſchiedene Actionen oder Thätigkei- ten und Fähigkeiten der unendlichen Kraft ſind. In den endlichen Dingen aber kön- nen wir gar keinen andern Begriff von einer Grundkraft haben, als daß ſie die Mög- lichkeit einer gewiſſen nächſten Wirckung iſt, aus welcher das übrige muß verſtanden wer- den können, und welche hingegen nicht ſelbſt wiederum eine Folge, auch nicht ein Theil oder Umſtand einer andern Kraft deſſelben Din- ges iſt, Metaph. §. 73. ꝛc. Und indem ich ſage, das übrige, was man einer Grundkraft auſſer der nächſten Wirkung zuſchreibet, müſ- ſe aus dieſer letztern verſtanden werden kön- nen, ſo iſt wohl zuzuſehen, daß es daraus nicht etwan nur als aus einem Generalbegriffe ſubſumiret, ſondern daß es wircklich, als eine daraus flieſſende, und dadurch verurſachte Folge, cauſaliter hergeleitet werde. Denn wollte man auch die Möglichkeit einer ent- fernten oder zuſammengeſetzten Wirkung vor

Wie die Grundkräfte beſtimmet werden müſ- ſen.

eine

eine Grundkraft gelten laſſen, ſo würden in der Naturlehre die größten Ungereimtheiten daraus folgen, und man würde in der That keine Grundkraft, ſondern nur die Wirckung ſelbſt angegeben, und dieſelbe mit dem allgemeinen Begriffe einer Kraft unter ein gemeinſchaftliches Wort zuſammen genommen haben. Man darf ſich auch gar nicht bange ſeyn laſſen, als ob die Einfachheit der menſchlichen Seele dadurch in Gefahr kommen würde, wenn man in derſelben mehr als eine Grundkraft glaubet. Denn wenn man ſaget, die Seele ſey eine einfache Subſtantz, ſo meinet man nichts anders, als daß ſie nicht aus andern Subſtantzen zuſammen geſetzet ſey. Ob ſie eine oder mehr Kräfte habe, davon iſt hier gar die Frage nicht, und wenn ein endliches Ding zu mehr als einer Wirckung geſchickt ſeyn ſoll, ſo muß es mehr als eine Grundkraft haben, welches aber keine Zuſammenſetzung der Subſtantz, obwohl eine Verbindung vieler Eigenſchaften, mit ſich bringet. Man laſſe ſich auch den Satz nicht unglaublich vorkommen, daß in gantz einerley Puncte gar viele, ja unzehlige, Kräfte, welche allerſeits die gantze Subſtantz durchdringen, beyſammen ſeyn können. Denn es lieſſen ſich aus der Naturlehre mit leichter Mühe viele Exempel ſammlen, da man augenſcheinlich wahrnimmt, daß ſelbſt in der Materie unterſchiedene Bewegungskräfte in gantz einerley Puncte beyſammen ſind.

Es iſt der Einfachheit der Seele nicht zuwider, viel Kräfte zu haben.

§. 7.

Beweiſ, daß der Wille eine beſondere Kraft ſey.

Ich erweiſe aber meinen Satz, daß der Wille eine von dem Verſtande gantz unterſchiedene Grundkraft in den Geſchöpfen ſey, folgendergeſtalt. Wir ſind uns bewuſt, daß Dencken und Wollen gantz unterſchiedene Sachen ſind, und deren eines ſich auch aus dem andern gar nicht verſtehen läßt, wenn man nicht eine beſondere Kraft, das Gedachte wircklich zu machen, hinzu nimmt. Mithin treffen wir in dem Verſtande die Kennzeichen gar nicht an, um welcher willen wir ihn vor die zureichende Urſache des Wollens halten könten, ob er wohl bey allem Wollen als ein unentbehrlicher Grund der Möglichkeit nothwendig vorausgeſetzt wird. §. 5. Wenn gleich in dem Verſtande eine Bemühung nach neuen Gedancken angenommen wird, ſo kan doch daraus niemals etwas anders als wiederum eine Gedancke begriffen werden, keinesweges aber ein Beſtreben das Gedachte auch hervorzubringen, wenn man nicht eine neue Kraft hinzufüget. Man betrüget ſich nur leichte, wenn man nicht bemercket, daß diejenige Einrichtung, vermöge welcher eine Gedancke eine andere veranlaſſet oder erwecket, welches die Einbildungskraft thut, deswegen nicht einerley iſt mit dem Beſtreben das Gedachte wircklich zu machen, und darinnen der Gedancke als dem Modell oder der cauſae exemplari zu folgen. Metaphyſ. §. 446. Sollte das Den-

Dencken eine zureichende Urſache von dem Wollen ſeyn, und alſo die Annehmung einer denckenden Kraft in einem Geiſte einen zureichenden Grund abgeben, auch von dem Willen deſſelben, und deſſen Eigenſchaften und Wirckungen Rechenſchaft zu geben: ſo müßte das Wollen nur eine Gattung vom Dencken ſeyn; oder Dencken und Wollen müſten bloß Dinge ſeyn, welche der Direction oder dem Grade nach unterſchieden wären; oder es müſte von einer einzigen Grundkraft das eine vermittelſt des andern können hervorgebracht werden. Es findet aber keiner von alle den angegebenen Fällen ſtatt. Denn daß das Wollen keine Gattung vom Dencken ſey, deſſen ſind wir uns bewuſt. Es wird es auch niemand ſagen. Daß ſie auch nicht bloß dem Grade nach unterſchieden ſind, iſt daraus unleugbar, weil wir ſonſt bey einem gewiſſen Grade der Lebhaftigkeit der Gedancken alle gedachten Dinge müſten wollen können, welches der Erfahrung gantz zuwieder iſt. Sie ſind auch nicht etwan bloß der Richtung nach unterſchieden. Denn wir können das Dencken und Wollen einer Sache noch gantz genau von einander unterſcheiden, wenn auch gleich beydes mit gantz einerley Object beſchäftiget iſt. Ob wir z. E. gleich dasjenige wollen, worinnen wir eine Vollkommenheit wahrnehmen, oder wahrzunehmen vermeinen, ſo iſt doch die Gedancke, daß eine Vollkommenheit darinnen befindlich

lich ſey, mit dem Wollen deſſelbigen gar nicht vor einerley zu halten, ob ſie ſchon verbunden ſind; wie denn niemand behaupten wird, daß verknüpfte Dinge deswegen vor einerley zu achten ſind. Daß aber das Wollen ſich aus dem Dencken ohne Hinzunehmung einer neuen Kraft nicht verſtehen laſſe, iſt deswegen unleugbar, denn es wäre in der Wirckung mehr als in der Urſache. Und damit iſt es aus denſelbigen noch gar nicht hergeleitet, daß man nur die Redensart brauchet, aus der Vorſtellung des Vollkommenen entſtehe die Bemühung nach dem Beſitze deſſelbigen und nach der Vereinigung mit ihm. Es bleibet alſo, wenn wir der Vernunft folgen wollen, nichts übrig, als daß wir ſagen, der Wille ſey eine beſondere Grundkraft. Und wenn man dieſes nicht einräumen, ſondern geſtatten wollte, daß man nur die zu erklärende Sache als die Wirckung mit dem allgemeinen Begriffe einer Kraft unter ein Wort zuſammen faſſen, und nachdem man daſſelbige einem andern Dinge als eine Eigenſchaft beygelegt hätte, vor die Erklärung der Urſache des letztern ausgeben dürfte, es möchte ſich nun daraus begreiffen laſſen oder nicht, es möchte ſich auch der Zuſammenhang deſſelben durch andere Schlüſſe darthun laſſen oder nicht, welches in unſerm Exempel gewiß nimmermehr geſchehen kan; ſo würde es leicht ſeyn, in der Naturlehre alles aus allen zu erweiſen und herzuleiten. Die ganze

ße Wiſſenſchaft würde dadurch zum Geſpötte werden. Den Abergläubiſchen aber und den Vertheidigern der ſeltſamſten Hirngeſpinſte würde man dadurch die Waffen in die Hände geben. Metaphyſ. §73. Uebrigens enthalte ich mich mit Fleiß, auch den Satz beſonders darzuthun, daß das Wollen keine zureichende Urſache des Denckens ſey, und daß alſo auch auf dieſe Weiſe alle beyde aus einer Grundkraft unmöglich verſtanden werden können. Denn er iſt meines Erachtens ſo klar, daß niemals ein Streit darüber entſtehen wird.

§ 8.

Was ein kräftiges und unkräftiges Wollen iſt.

Wenn das Wollen dasjenige auch in der That wircklich macht, worauf es gehet, oder wenigſtens dasjenige beyträgt, was es darzu beytragen kan, ſo heißt es ein **kräftiges**, auſſer dem aber, wenn das letztere nicht geſchiehet, ein **unkräftiges** Wollen.

§ 9.

Was Begehren und Verabſcheuen iſt

Dasjenige Wollen, welches auf etwas gerichtet iſt, das damit übereinſtimmet, und dadurch wir demnach etwas, das noch nicht iſt, wircklich zu machen oder inſonderheit eine Vereinigung deſſelben mit uns hervorzubringen bemühet ſind, heiſſet, wiefern man es noch als eine Action innerhalb dem wollenden Geiſte betrachtet, ein **Begehren**: hingegen wird es ein **Verabſcheuen** genennet, wenn es auf etwas gerichtet iſt, das damit nicht übereinſtimmet, und da wir dem-

demnach die Wircklichkeit der Sache zu verhindern oder inſonderheit die Vereinigung mit derſelben hinweg zu ſchaffen in Bemühung ſind. Von beyden iſt noch ein anderes Beſtreben unterſchieden, da man das Gewollte auch auſſerhalb der Seele zu bewerckſtelligen ſuchet. Das Begehren oder Verabſcheuen iſt der Grund und die wirckende Urſache davon. Unterdeſſen da man beyderley Thätigkeiten des Willens das Wollen oder Nichtwollen einer Sache nennet, ſo werden ſie zuweilen mit einander verwirret.

§ 10.

Was der vorhergehende und nachfolgende Wille iſt.

Wir können etwas entweder ſchlechterdings oder unter gewiſſen Bedingungen wollen, daher man das Wollen in ein bedingtes und unbedingtes (voluntatem ordinatam & abſolutam) eintheilen kan. Wenn man etwas unter gewiſſen Bedingungen will, ſo heißt dieſes Wolleu, inſofern, wieſern man noch nicht weiß, ob die erforderten Bedingungen ſtatt finden werden oder nicht, oder zum wenigſten wieſerne man noch nicht darauf Acht hat, ob dieſelben vorhanden ſeyn werden oder nicht, der vorhergehende Wille. Wenn man ſich aber hernach wircklich determiniret etwas zu thun oder zu laſſen, in Betrachtung daß die erforderten Bedingungen da ſind oder nicht, ſo wird ſolches der nachfolgende Wille genennet. Es verſtehet ſich daraus von ſich ſelbſten, daß der nachfolgende und vorher-

gehen-

gehende Wille einander unähnlich ſeyn können, ingleichen daß dieſer Unähnlichkeit ungeachtet der vorhergehende Wille ein ernſtlicher und kräftiger geweſen ſeyn kan. Man kan nemlich eine Sache im Ernſte wollen, und ſie kan etwas ſeyn, welches, wenn es erfolget wäre, unſerm Begehren würde gemäß geweſen ſeyn, und uns vergnüget hätte. Man kan auch zur Beförderung derſelben dasjenige beygetragen haben, was nach Befinden der Umſtände beygetragen werden konte, oder ſolte § 8. Weil aber dieſes Wollen an eine Bedingung verknüpfet war, ſo vollziehet man daſſelbe hernach deswegen nicht, weil die erforderte Bedingung nicht zu Stande gekommen.

§ 11.

Die Fähigkeit des Willens das Gewollte auch in der That ins Werck zu ſetzen heiſſet ſein **Vermögen**. Daher hat der Wille eines Geiſtes ein unendliches Vermögen, wenn er alles, was ſich der Geiſt vorſtellet, auch wircklich machen kan. Wenn nun der Geiſt auch über dieſes einen unendlichen Verſtand hat, wie denn allerdings keine Art der Unendlichkeit einer Subſtantz von der andern in der That abgeſondert werden kan, ſo heißt er allmächtig.

Was das Vermögen des Willens iſt.

Was ein unendliches Vermögen deſſelben iſt.

§ 12.

Hingegen hat der Wille desjenigen Geiſtes ein endliches Vermögen, welcher ſich nicht alles mögliche vorſtelleu kan, ingleichen

Welcher Wille ein endliches Vermögen hat.

chen welcher nicht alles vorgeſtellte durch ſein Wollen wircklich machen kan. Beydes geſchiehet ſonderlich dadurch, wenn ſowohl das Dencken als Wollen in demſelbigen an gewiſſe andere beywirckende Urſachen und Umſtände als an Bedingungen verknüpſt iſt. Alle dieſe Arten der Endlichkeit finden ſich an dem menſchlichen Willen. Wenn das Object des Wollens, welches man betrachtet, auch ſelbſt ein Willenszuſtand iſt, nemlich eine gewiſſe kräftige Abrichtung unſerer wollenden Kräfte, zu deren Hervorbringung aber die wirckende Thätigkeit noch keine hinlängliche Urſache iſt; ſo kan man deswegen gantz richtig ſagen, daß jemand etwas nicht wollen könne, über welche Redensart ſich einige ohne Urſache aufhalten.

Wenn man etwas nicht wollen kan.

§ 13.

Was eine Abſicht oder Endzweck iſt, und wie vielerley er iſt.

Dasjenige was ein Geiſt will, kan man in dem weiteſten Verſtande eine Abſicht oder Endzweck nennen. In der engern Bedeutung aber verſtehet man unter einem Endzwecke nur etwas, was man mit Bewuſtſeyn und deutlicher Erkenntniß will. So oft ſich ein Geiſt nach einem Endzwecke beſtrebet, ſo kömmt bey dem Beſtreben deſſelben dreyerley zu unterſcheiden vor. Es muß zuvörderſt ein wirckſames Wollen vorhanden ſeyn, welches die wirckende Kraft iſt, welche ſich nach etwas bemühet. Ich will dieſelbe den ſubjectiviſchen Zweck nennen. Es wird ſich im folgenden zeigen, daß

Was der ſubjectiviſche Endzweck iſt.

daß man ſich hin und wieder in nicht geringe Schwierigkeiten verwickelt, wenn man in Zergliederung der Umſtände, welche bey dem Beſtreben nach einem Endzwecke vorkommen müſſen, dieſen Begriff nicht deutlich genug bemercket und von den andern abſondert. Denn von dem Unterſchiede der ſubjectiviſchen Zwecke hanget das unterſchiedene Formale der menſchlichen Thaten ab, und ohne genaue Bemerckung des Begriffes von dem ſubjectiviſchen Endzwecke entſtehen Circkel in der Erklärung und in dem Beweiſe moraliſcher Sachen. Ferner muß eine gewiſſe Sache gedacht werden, nach welcher man ſich bemühet, welche der **objectiviſche Endzweck** genennet wird. Endlich muß ein gewiſſes Verhältniß derſelben Sache gegen den wollenden Geiſt gedacht werden, welches er zu bewerckſtelligen ſuchet, und um welches willen er die Handlung unternommen, welches der **formale Endzweck** heiſſet. Z. E. Als Alexander den Feldzug wieder die Perſer vornahm, ſo war das Perſiſche Reich der objectiviſche Zweck. Der formale Zweck war, daß er daſſelbe unter ſeine Bothmäßigkeit bringen und beherrſchen wolte. Die Herrſchſucht Alexanders aber war der ſubjectiviſche Zweck. Derjenige Zuſtand des Geiſtes, da das gewollte Object in derjenigen Vereinigung mit ihm ſtehet, welche er wünſchet, heißt in weitem Verſtande der **Genuß** deſſelbigen. In der engern

Was der objectiviſche Endzweck iſt.

Was der formale Endzweck iſt.

Was der Genuß iſt.

gern Bedeutung wird zum Genuſſe auch noch erfordert, daß man ſich der gewünſchten Vereinigung mit dem Objecte deutlich und mit Ueberlegung bewuſt ſey, welches man den **vernünftigen Genuß** nennen kan, und deſſen dannenhero nur die edlern Geiſter fähig ſind. So ofte derowegen der formale Endzweck in einer gewiſſen gewünſchten Vereinigung mit einem Objecte beſtehet, ſo kan man ſagen, daß der Genuß der Sache der formale Endzweck der Handlung ſey. Es kan aber der formale Endzweck auch in der Hinwegſchaffung des Objectes beſtehen. Dahero beſtehet er alsdenn nicht in dem Genuſſe der Sache, ob er gleich die daher vor ihn erwachſenden Folgen zu genieſſen wünſchet; woraus man ſiehet, daß der formale Endzweck und der Genuß der Sache nicht durchgängig einerley ſey. Z. E. Als der König Ptolemäus Dionyſius den Pompejus enthaupten ließ, ſo wird niemand ſagen, daß er den Tod des Pompejus genieſſen wollte; aber die guten Folgen wünſchte er zu genieſſen, welche vor ſein Land daher, wie er glaubte, erwachſen würden.

Wenn der Genuß und formale Endzweck einerley iſt.

§ 14.

Was ein Mittel iſt, und wie vielerley es iſt.

Wenn nun ein Geiſt, um ſeine Abſicht zu erreichen, gewiſſe andere beywirckende Urſachen vonnöthen hat, ſo muß er in dieſelben wircken und ſie zu ſeiner Abſicht gehörig richten können, dafern die letztere erfolgen ſoll. Eine dergleichen beywirckende Ur-

Urſache, welcher ſich ein Geiſt bedienet, und dieſelbe, um ſeine Abſicht zu erreichen, zu derſelben abrichtet, dergeſtalt, daß er zu dem Gebrauche derſelben durch das Verlangen nach dem Endzwecke angetrieben wird, heiſſet ein **Mittel**. Die beywirckende Urſache ſelbſt nennet man das **materiale Mittel**. Die Art der Thätigkeit und des Gebrauches aber, welche der Geiſt verrichtet, indem er ſie zu ſeiner Abſicht richtet und anwendet, machet das **formale Mittel** aus. Z. E. Zu dem Zwecke gelehrt zu werden ſind die Bücher ein materiales, das Studiren aber und der rechte Gebrauch derſelben das formale Mittel. Es iſt aber zu mercken, daß ein Geiſt auch alsdenn, wenn er an ſich ſelbſt gnugſame Kraft beſitzet, ſeinen Endzweck unmittelbar zu bewircken, ſich dennoch willkührlich gewiſſer Mittel bedienen könne.

Was das materiale und formale Mittel iſt.

§ 15.

Es iſt möglich, daß man einen Endzweck um eines andern willen wollen kan, da denn jener der **mittlere Endzweck**, dieſer aber der **fernere Endzweck** genennet wird. Der mittlere Endzweck wird dannenhero in ſofern als ein Mittel des fernern Endzweckes angeſehen werden müſſen. Jedoch hat man die mittlern Endzwecke, welche bloß in relativiſcher Betrachtung in Anſehung eines fernern Endzwecks Mittel genennet werden müſſen, nicht mit denenjenigen vor einerley anzuſehen, welche überhaupt und ihrem

Was ein mittlerer Endzweck iſt.

Wie der mittlere Endzweck von dem bloſſen Mittel unterſchieden iſt.

ihrem ganzen Weſen nach nichts anders als bloß und allein Mittel ſind. Es iſt ſolches aus den Erklärungen des Endzwecks und Mittels leicht abzunehmen. Nemlich, ein Endzweck iſt etwas, das wir wollen. § 13. Ein Mittel aber, was wir als eine beywirckende Urſache eines Endzweckes wollen und gebrauchen. § 14. Demnach iſt dasjenige ein bloſſes Mittel, an welchen uns an und vor ſich ſelbſt gar nichts gelegen iſt, und deſſen wir lieber überhoben wären, wenn wir den Zweck ohne daſſelbe erlangen könten. Dasjenige aber, woran uns auch vor ſich ſelbſt etwas gelegen iſt, welches wir aber doch jetzo um eines ferneren Endzwecks willen anwenden, iſt ein mittlerer Endzweck, in welchem alſo die Natur des Zweckes und des Mittels zuſammen kömmt. Z. E. Bey einem Bothen iſt die Reiſe, die er thut, ein bloſſes Mittel, bey demjenigen aber, welcher gern reiſet, oder ſich eine Bewegung machen will, iedoch ietzo die Abſicht hat, einen Freund zu beſuchen, iſt dieſelbe ein mittlerer Zweck. Wenn man einen Endzweck bloß und allein um ſein ſelbſt willen, nicht aber um eines andern Endzweckes willen verlanget, ſo will ich ſolchen einen abſoluten Endzweck oder einen letzten Zweck nennen. Es kan deswegen etwas, was ein letzter Zweck iſt, gleichwol von demjenigen, was in einem Generalbegriffe ausgedrückt wird, den man auch als einen letzten

Was ein letzter Zweck iſt.

Zweck

Zweck anſiehet, ein Theil oder eine Species ſeyn. Denn hierdurch wird es ihm noch weder als ein Mittel, noch als ein mittlerer Endzweck ſubordiniret. Z. E. Die Glückſeligkeit der Frommen kan ſelbſt als ein letzter Zweck GOttes angeſehen werden, und ſie iſt auch ein Theil von dem letzten Zwecke GOttes an den Geſchöpfen ſeine Eigenſchaften zu offenbahren. Hingegen die Verdammniß der Gottloſen iſt kein Endzweck GOttes, geſchweige denn ein letzter Zweck, weil ſie GOtt gar nicht um ihrer ſelbſt willen verlanget, oder darinnen irgend ein Object ſeiner Grundverlangen und ſeines Vergnügens antrifft, ſondern dieſelbe nur theils eine unausbleibliche Folge ſeiner Gerechtigkeit, theils ein Mittel zu andern Endzwecken iſt.

§ 16.

Was der Hauptzweck, der Nebenzweck und coordinirte Endzwecke ſind.

Wir können viele Endzwecke mit einander verbinden und zugleich zu befördern ſuchen. Wenn nun der eine darunter alſo beſchaffen iſt, daß wenn er hinwegfiele, man auch die übrigen fahren laſſen würde, welches hingegen umgekehrt von dieſen nicht gilt, ſo wird jener der **Hauptzweck**, dieſer aber der **Nebenzweck** genennet. Iſt hingegen die Sache alſo bewandt, daß, ungeachtet der eine hinwegfiele, wir dennoch den andern noch ſuchen würden, ſo ſind es **coordinirte Endzwecke** geweſen.

§ 17.

Was ſubordinirte Endzwecke ſind.

Wenn man den einen Endzweck zur Richtſchnur machet, wiefern man den andern ſuchen will, ſo wird der letztere ein ſubordinirter Endzweck des erſtern genennet. Es giebt demnach zweyerley Art der Subordination, vermöge welcher die Endzwecke einander unterworffen werden

Die poſitive und negative Subordination derſelben.

können, erſtlich die poſitive Subordination, wenn man ſich vornimmt, den einen Endzweck in ſofern zu ſuchen, wiefern er ein Mittel des andern abgeben kan, zum andern die negative Subordination, wenn man den einen Endzweck nur in ſofern zu befördern ſuchet, wiefern der andere dadurch nicht gehindert wird.

§ 18.

Was ein höchſter Zweck iſt.

Derjenige Endzweck, welchen wir am ſtärckſten verlangen, wird der höchſte oder herrſchende Zweck genennet. Er iſt dan-

Er iſt entweder Vergleichungsweiſe oder ſchlechterdings der höchſte.

nenhero entweder nur Vergleichungsweiſe der höchſte, wenn wir ihn nur heftiger als die übrigen verlangen, welches wiederum entweder nur auf dieſe Art geſchiehet, daß wir ihn ſtärcker als einen jedweden unter den übrigen Endzwecken verlangen, oder daß uns an ihm auch mehr als an allen übrigen zuſammen genommen gelegen iſt. Oder er iſt ein ſchlechterdings höchſter Zweck, wenn ihm alle übrigen mit Bewuſtſeyn und Ueberlegung ſubordiniret werden, ſie mögen ihm nun mit der poſitiven oder

negati-

negativen Subordination unterworffen worden ſeyn.

§ 19.

Ich habe vorhin gedacht, daß ſich ein Geiſt zu Erreichung ſeiner Abſichten Mittel bedienen könne, welche er zu Bewerckſtelligung derſelben abrichtet, und zu deren Gebrauche er durch das Verlangen nach ſeinem Endzwecke angetrieben wird. Man muß aber dabey eingedenck ſeyn, daß es auſſer den Mitteln auch noch eine andere Art beywirckender Urſache gebe, welche der wollende Geiſt nicht ſelbſt abrichtet, ſondern welche ſich vermöge der von GOtt gemachten Einrichtung der Dinge von ſich ſelbſt und ohne allererſt abgerichtet zu werden, mit ſeinen Handlungen verbinden, ja deren Richtung oder Verhinderung auch wohl ſeiner Macht gar nicht unterworffen ſeyn kan. Z. E. Wenn wir geſchwinde gehen, oder Treppen ſteigen, ſo fängt der Puls an geſchwinder zu ſchlagen. Dergleichen beywirckende Urſachen, welche ſich ohne Abrichtung mit unſern Handlungen verbinden, können dieſelben entweder befördern oder verhindern, oder dieſelben gar nichts angehen. Man hat ſich aber zu hüten, daß man ſie, im Fall ſie dieſelben befördern helfen, nicht mit den Mitteln verwirre. Nemlich ſie ſind weder Mittel ihrem Urſprunge noch ihrer Wirckſamkeit nach, ob man wohl, nachdem man dieſelben einmal wahrgenommen,

Es giebt auch beywirckende Urſachen, welche keine Mittel ſind.

 ſich

ſich darnach richten, und die vortheilhafte Einrichtung anderer Umſtände nach denenſelben zu einem Mittel machen kan.

§ 20.

Was vor Unterſchiede in der Einrichtung eines endlichen Willens möglich ſind.

Wenn wir dem allgemeinen Weſen des Willens ein wenig nachſinnen, ſo laſſen ſich mancherley Unterſchiede a priori als möglich überſehen, welche GOtt in der Einrichtung des Willens ſeiner Geſchöpfe anbringen kan. Es iſt möglich, daß GOtt den Willen endlicher Geiſter alſo einrichtet, daß dieſelben nicht alle an ſich mögliche Abſichten wollen können. Wir ſehen z. E. daß die eine Art von Vieh lieber verhungert, ehe ſie das Futter des andern fräſſe, und wir haben vor vielen Dingen einen unüberwindlichen Eckel, worzu andere Thiere eine eben ſo ſtarcke Begierde haben. Ferner kan der Wille der Geiſter alſo beſchaffen ſeyn, daß ſie manche Abſichten nothwendig entweder ſtets oder unter gewiſſen Bedingungen wollen müſſen. Endlich kan auch die Verfaſſung alſo ſeyn, daß, wenn ein Geiſt dieſes oder jenes kräftig will, § 8. ſolches nicht anders angehet, als daß er zugleich gewiſſe andere Wirckungen, die zu ſeiner jetzigen Abſicht nicht mit gehören, verurſachen muß. Z. E. wenn wir ſcharf nachſinnen, ſo ſetzen wir zugleich die Lebensgeiſter im Gehirne in eine ſtarcke Bewegung, pflegen auch die Theile des Geſichtes in eine gantz andere Lage zu ſetzen. Ja faſt in den meiſten Begebenhei-

benheiten verurſachen die innerlichen Thaten der Seele zugleich ſolche äuſſerliche Veränderungen, daran man ſie erkennen, und abnehmen kan, wie einem zu muthe ſey.

§ 21.

Es ſind ferner in einem endlichen Willen unterſchiedene Grade der Heftigkeit des Wollens möglich. Es läßt ſich auch dencken, daß äuſſerliche oder innerliche Urſachen den Grad des Wollens erwecken und vermehren, und im Gegentheil auch ſchwächen und verhindern können. Noch weiter kan man auf die Gedancken kommen, daß manche Geiſter die Vollkommenheit beſitzen können, daß ſie zu eben der Zeit und bey eben den Umſtänden, da ſie etwas wolten, das Wollen auch hätten unterlaſſen oder ihren Willen auf etwas anderes richten können. Ich ſage, dergleichen Kraft läßt ſich als möglich dencken. Denn man wird bey genauer Ueberlegung allezeit wahrnehmen, daß die Begriffe, welche wir darinnen ſetzen, einander nicht wiederſprechen, welches ſchon genug iſt zu behaupten, daß es der göttlichen Allmacht auch in der That möglich ſey dergleichen zu erſchaffen, obgleich in der Art und Weiſe, wie es mit ihren Thaten zugehet, noch allezeit etwas Unbegreifliches bleiben muß, welches auch gar nicht zu verwundern iſt. Endlich läßt ſich auch noch dieſes dencken, daß vielleicht aus einem Wollen ſich ein anderes oder auch gar vieles an- Fortſetzung.

dere Wollen erzeugen könne. Wir müſſen dahero Achtung geben, ob und mit was vor Umſtänden die angegebenen möglichen Fälle an dem menſchlichen Willen, mit welchem wir hier eigentlich zu thun haben, ſtatt finden, welches a poſteriori aus demjenigen beſtimmet werden muß, was wir an dem menſchlichen Willen durch die Erfahrung wahrnehmen.

§ 22.

Was die Freyheit u. der Vorſatz iſt.

Dasjenige Wollen, welches man bey eben den Umſtänden unterlaſſen, oder auf etwas anderes richten kan, heißt ein freyes Wollen, und die Kraft darzu die Freyheit. Diejenige Anwendung der Freyheit zu einem vorkommenden Falle, wodurch man denſelben wircklich will, heißt ein Vorſatz oder Entſchluß.

Was ein ruhender u wirkſamer Entſchluß iſt.

Ein Entſchluß zu etwas, das allererſt in künftigen Zeiten geſchehen ſoll, heißt, ſo lange er noch nicht wircklich ins Werck geſetzt wird, ein ruhender Entſchluß, (decretum immanens,) die wirckliche Ausführung deſſelben aber ein wirckſamer Entſchluß, (decretum tranſiens.) *

§ 23.

Was ein Trieb, ingleichen ein begehrender und verabſcheuender Trieb iſt.

Ein ſolches Wollen, welches auch ohne Vorſatz mit einer Beſtändigkeit fordauret, wird ein Trieb oder Begierde genennet. Es giebt dahero ſowohl begehrende als verabſcheuende Triebe. § 9. Weil man aber mit gantz einerley Kraft und Action und

* Vergl. Metaphyſ. § 311.

und in ganz einerley Abſicht nichts zugleich wollen und nicht wollen kan, indem ſonſt das Wollen zugleich ſeyn und nicht ſeyn müſte; ſo folget aus iedwedem Wollen, es mag frey ſeyn oder bloß von einer Begierde herkommen, zugleich dieſes als ein unausbleiblicher Nebenumſtand, daß man dasjenige nicht will, was unſerm Wollen wiederſtreitet, oder es unmöglich macht, und daß man mithin daſſelbe verabſcheuet, wie an ſeinem Orte weiter ausgeführet wird. §. 98. Jedoch iſt zu verſtehen, daß man das Gegentheil unſers Wollens nur in ſofern unmöglich wollen könne, wiefern ein wircklicher Wiederſpruch entſtehet. Ein Trieb, welcher dem Geiſte weſentlich und keine Folge oder Umſtand eines andern iſt, heiſſet ein **Grundtrieb** oder **Grundbegierde** im engen Verſtande. Alle übrigen Begierden müſſen dahero entweder nur **weſentliche Folgen** und **Umſtände der Grundtriebe** ſeyn, oder ſie ſind **zufällige Begierden**, welche nur unter gewiſſen Bedingungen aus den Grundtrieben entſtehen müſſen. Daher iſt auch die Beſtändigkeit ihrer Fortdauer nur unter gewiſſen Bedingungen zu verſtehen.

Was Grundtriebe und zufällige Begierden ſind.

§. 24.

Derjenige Zuſtand unſerer Seele, welcher aus der Erfüllung eines Wollens entſtehet, heiſſet angenehm, und wenn wir denſelben mit Bewuſtſeyn erkennen, Vergnü-

Was angenehm u. unangenehm, Schmertz und Vergnügen iſt.

gnügen. Das Gegentheil davon überhaupt heißt unangenehm, und wofern man ſich es als etwas vorſtellet, das in dem wollenden Geiſte leidend entſtehet, ſo wird es Schmerz genennet. Hingegen derjenige Zuſtand, welcher daher entſtehet, daß wir uns zugleich bewuſt ſind, unſerm Wollen geſchehe nicht genug, heißt **Misfallen**: und wenn daſſelbige Wollen eine im merklichen Grad wirkſame Begierde geweſen iſt, ſo heiſſet der Zuſtand, welcher entſtehet, indem wir uns bewuſt werden, daß ihr zuwieder gehandelt werde, **Misvergnügen** und **moraliſcher Schmerz**. Daß dieſes der wahre Begriff ſey, wie das Vergnügen und Misvergnügen, deſſen Begriffe an ſich unauflöslich ſind, entſtehe, iſt daraus zu begreiffen. Die Erfahrung lehret, daß, wenn wir uns vorhero eine Begierde nach etwas oder einer Verabſcheuung eines Dinges bewuſt geweſen ſind, und es wiederfähret uns, ſo entſtehet im erſten Falle Vergnügen und im andern Misvergnügen. Hingegen auch in demjenigen Falle, da wir uns keiner vorhergegangenen Begierde oder Verabſcheuung einer Sache bewuſt ſind, finden wir dennoch, daß, wenn wir ſagen, es vergnüget uns etwas, wir uns in einem ſolchen Zuſtande befinden, da wir etwas empfinden mit dem Wunſche, dergleichen ins künftige wiederum zu empfinden: und wenn uns etwas Misvergnügen verurſachet, ſo befinden wir

wir uns in einem ſolchen Zuſtande, da wir etwas empfinden mit dem Wunſche dergleichen nicht mehr zu empfinden. Demnach iſt auch hier eine Uebereinſtimmung oder Streit mit demjenigen, was wir wollen, offenbar. Hingegen kan man ſicher poſtuliren, daß ſich von Vergnügen und Schmerz keine andere Urſache angeben läſſet, als das Verhältniß, welches eine Sache gegen den Willen eines Geiſtes hat. Denn wollte man etwan ſagen, das Vergnügen ſey das Anſchauen der Vollkommenheit; ſo iſt die innerliche Empfindung darwieder, als welche lehret, daß das Vergnügen etwas mehr als eine bloſſe Vorſtellung iſt. Und ſpräche man, das Anſchauen der Vollkommenheit bringe das Vergnügen alſo hervor, daß es der einzige und an ſich zureichende Grund davon ſey; ſo würde in der Wirkung mehr ſeyn, als in der Urſache. Denn eine Gedanke kan, ohne Hinzunehmung einer neuen Urſache, an ſich ſelbſt nicht mehr als der Grund nur zu einer andern Gedanke ſeyn. Aus dieſem allen kan man demnach richtig ſchlieſſen, daß alles Vergnügen oder Misvergnügen aus der Uebereinſtimmung oder Nichtübereinſtimmung mit unſern Begierden entſpringe, ob wir uns gleich der vorhergegangenen Begierde nicht allezeit bewuſt geweſen, ja ob es gleich in vielen Fällen ſehr ſchwer fallen will, die Begierden ausfündig zu machen, in welchen der Grund des Vergnü-

gnügens gelegen. Es vergnügen uns demnach die Objecte unſerer Begierden, wenn wir ſie als gegenwärtig empfinden, auch ohne unſern Vorſatz, ja oft wieder denſelbigen.

Warum es vielerley Arten von Schmerz u. Vergnügen giebt.

Wenn es vielerley Begierden in uns giebt, welche ihrer innerlichen Beſchaffenheit und Wirkung nach unterſchieden ſind; ſo muß es auch mancherley Arten vom Vergnügen und Misvergnügen, und unterſchiedene Empfindungen davon geben, welches auch die Erfahrung lehret. Man kan demnach daher, daß etwas angenehm oder unangenehm iſt, auf eine vorher dageweſene Begierde ſchlieſſen.

§. 25.

Ob die Beſtien eines Vergnügens fähig ſind.

Es kan hier die Frage entſtehen, ob auch die unvernünſtigen Thiere eines Vergnügens und Misvergnügens fähig ſind. Weil ich zu beyden das Bewuſtſeyn erfordert habe, ſo kan ich ſolches nicht einräumen. Denn man hat gar keinen Grund zu glauben, daß ſich die Thiere ihrer ſelbſt oder deſſen, was in ihnen vorgehet, bewuſt ſind, weil man davon keine Spuhr bey ihnen antrifft, indem ſich alle ihre Wirkungen ſchon aus der äuſſerlichen Empfindung, dem Gedächtniß, der Einbildungskraft und gewiſſen Trieben erklären laſſen. Wenn man ihnen dahero dem ungeachtet ein Bewuſtſeyn beylegen wollte; ſo geſchähe dieſes mit eben ſo wenig Grunde, als man die Erdkugel ehemals vor ein beſeeltes Weſen gehalten, da ſich doch

die

die Veränderungen auf derſelben ohne Seele erklären laſſen, und man in der Naturlehre keine Kräfte vor die lange Weile, und ohne daß man ſie nöthig hat, annehmen darf. Jedoch iſt ſo viel gewiß, daß die Empfindungen und ſämtliche Vorſtellungen in den Thieren mit ihren Trieben entweder übereinkommen oder ſtreiten, dadurch ſie denn zu gewiſſen Thaten, ſo wie es ihre Natur mit ſich bringt, determiniret werden. Weil nun dieſe Thaten in der äuſſerlichen Art zu verfahren mit demjenigen groſſentheils übereinkommen, was die Menſchen mit Ueberlegung thun, und was ein Vergnügen oder Misvergnügen bey ihnen anzeiget; ſo wird man dadurch leicht geneigt, ihnen auch eben dergleichen innerlichen Seelenzuſtand, welcher ſich in uns befindet, zuzuſchreiben. Wollte man dahero ja die Bedeutung des Vergnügens und Misvergnügens erweitern, und ſolche auch den Thieren zuſchreiben; ſo muß man nur den ietzt erklärten Unterſchied zwiſchen dem menſchlichen und thieriſchen Schmerz und Vergnügen nicht aus der Acht laſſen. Es werden mehr Fälle vorkommen, da wir die gemachte Anmerckung ebenfalls werden gebrauchen können. In GOtt kan man nicht mehr zugeben, als ein thätiges Vergnügen und ein bloſſes Misfallen, keinesweges aber einen ſolchen Schmerz und Misvergnügen, welcher wie in uns, leidend entſtehen müſte.

Was für Vergnügen in GOtt ſtatt finde.

§. 26.

§. 26.

Was ein Gut oder Uebel iſt.

Was dem Wollen eines Geiſtes gemäß iſt, nennet man in ſofern gut, gleichwie dasjenige, was ihm zuwieder iſt, in ſofern ein Uebel heiſſet. Es beſtehet demnach die Güte der Dinge eben ſo in dem Verhältniſſe derſelben gegen einen Willen, damit ſie verglichen werden, gleichwie die Wahrheit in dem Verhältniſſe gegen den Verſtand beruhet. Wenn wir hingegen dasjenige gut nennen, was der Vollkommenheit gemäß iſt; ſo iſt unleugbar, daß ſolches deswegen geſchehe, weil die vernünftigen Geiſter insgeſamt die Vollkommenheit an ſich und andern Dingen begehren, und wiefern ſie dieſelbige begehren; indem ſonſt gar keine Urſache verhanden wäre, warum man nicht auch das Unvollkommene gut nennte, ingleichen weil viele Dinge allererſt deswegen die Vollkommenheit der Geiſter befördern, weil ſie ihnen gut ſind, das iſt, weil ſie zu Erfüllung ihrer Wünſche dienen. Die Vollkommenheit eines Dinges beſtehet nur in dem Verhältniſſe ſeines Zuſtandes gegen die Summe der Wirkungen, darzu es geſchickt ſeyn ſoll, und ie zu mehrern es geſchickt iſt, und ie geſchickter es darzu iſt, deſto vollkommener iſt es. Daher iſt Güte und Vollkommenheit nicht ganz einerley. Der gegebene Begriff des Guten läßt ſich auch mit leichter Mühe auf die unter den Weltweiſen bekannten Arten des Guten appliciren. Denn wie-

ferne

ferne nun etwas mit den natürlichen Abſich-ten GOttes übereinſtimmend befunden wird; das iſt, wiefern es zu denjenigen Wirkun-gen tüchtig befunden wird, welche GOtt durch das ihm verliehene Weſen vorietzo hat möglich machen wollen, inſofern iſt es me-taphyſice **gut**. Wiefern etwas mit dem Willen der Geſchöpfe übereinſtimmet, ſo heiſſet es phyſice **gut**. Hat nun das Ge-ſchöpfe ſelbſt einen Willen, ſo wird dasjeni-ge gut vor daſſelbe genennet, was zur Erfül-lung deſſelben dienet. Hat es hingegen ſelbſt keinen Willen, ſo wird doch dasjenige, was zu der Vollkommenheit deſſelben dienet, deswegen gut vor daſſelbe genennet, weil die Vollkommenheit dasjenige iſt, was wir or-dentlicher Weiſe an ihm wünſchen, daher auch in dieſem Falle klar iſt, daß die Sache gegen einen Willen der Geſchöpfe gehalten, und in Abſicht auf die Uebereinſtimmung mit dem-ſelben gut genennet werde. Das **mora-liſche Gute** aber iſt, was den moraliſchen Abſichten GOttes, das iſt, denjenigen, welche er durch die Vernunft und den freyen Wil-len der erſchaffenen Geiſter befördert wiſſen will, gemäß iſt, oder, welches gleichviel iſt, was mit ſeinen Geſetzen übereinſtimmet. In allen dieſen Exempeln iſt offenbar, daß die Sache allezeit gegen einen Willen gehalten, und wegen des Verhältniſſes gegen denſel-ben gut oder böſe genennet werde. Eben daraus läßt ſich auch der Unterſchied zwi-ſchen

Worinnen die meta-phyſiſche, phyſicaliſche und morali-ſche Güte beſtehet.

Wie das wahre und ſcheinbare

Gute unterſchieden iſt. ſchen dem wahren und ſcheinbaren phyſicaliſchen Guten leicht abnehmen. Nemlich wenn etwas unſerm Wollen zwar vorietzo gemäß iſt, nachgehends aber ziehet es ſolche Folgen nach ſich, wodurch unſerm Wollen eben ſoviel oder noch mehr zuwieder gehandelt wird, als die Uebereinſtimmung, welche die Sache vorher mit unſerm Willen hatte, austrägt; ſo hat die Sache in der That keine wahre Uebereinſtimmung mit unſerm Wollen, ob wir es wohl vermeint haben, indem man ja auf die gantze Summe der Uebereinſtimmung und Wiedrigkeit mit dem Willen Achtung geben muß, wenn man die Wahrheit des Uebereinkommens beurtheilen will, und demnach iſt die Sache alsdenn ein ſcheinbares Gute. Findet man hingegen, nachdem man die Summe aller mit dem Willen übereinſtimmenden und ſtreitenden Wirkungen der Sache ermeſſen, daß die Uebereinſtimmung auf einer Seite dennoch gröſſer, als auf der andern der Streit ſey; ſo iſt dieſelbe ein wahres phyſicaliſches Gute, wenn ſie uns auch gleich eine Zeitlang Beſchwerlichkeit und Schmerz verurſachen ſolte.

§. 27.

Erinnerung. Hingegen wird das Weſen des menſchlichen Willens dadurch noch nicht zur Gnüge erkläret, wenn man nur ſaget, daß er eine Kraft ſey allezeit das Gute zu wollen. Denn das phyſicaliſche Gute heißt allererſt deswegen gut, weil wir es wollen. Das moraliſche

ſche Gute aber wollen wir auch nicht nothwendig, ſondern wir ſollen es nur wollen, und uns nach der göttlichen Abſicht vorſetzlich darnach bemühen. Nach Anleitung desjenigen, was bisher von dem Guten geſagt worden, wird man nunmehro auch die Arten des Böſen leicht aus einander ſetzen können, daher ich dieſelben nicht beſonders durchgehen will.

Das II Capitel.

Von dem Vermögen des menſchlichen Willens.

§. 28.

Wir treffen in unſerm Willen erſtlich ein Vermögen an in den Verſtand zu wirken, welches ſogleich die Erfahrung lehret. Denn wenn wir unſern Verſtand auf eine Sache richten wollen, ſo richtet er ſich auch darauf. Dahingegen wenn er nicht zweckmäßig gerichtet wird, ſo ſchweiffet die Empfindung und Einbildung ohne Ordnung von einem auf das andere herum. Es beſtehet aber auch das Vermögen des Willens in den Verſtand zu wirken weiter in nichts, als daß er die Kräfte des Verſtandes auf gewiſſe Objecte lange oder kurze Zeit, mehr oder weniger richten kan. Keinesweges aber erſtrecket ſich daſſelbe ſoweit, daß der Wille auch in den Geſetzen ſelbſt, nach denen der Verſtand ſeinem Weſen nach

Das erſte Vermögen des Willens, in den Verſtand zu wirken.

wirket, etwas verändern könte, als wodurch die Erkenntniß der Wahrheit alle ihre Möglichkeit und Gewißheit verlieren würde. Alle Fehler und Irrthümer des Verſtandes aber entſtehen urſprünglich aus ſeiner üblen Richtung; daher man dieſelben auch dem unrichtigen Gebrauche des Verſtandes, und mithin dem Willen, beymißt. Denn wofern der Verſtand nicht richtig gebrauchet wird, ſo bleibt er unwiſſend, oder wird mit dunkeln und mangelhaften Begriffen angefüllet. Die Dunkelheit der Begriffe aber giebt fernere Gelegenheit zu falſcher Anwendung der Schlußregeln. Und indem man die Beurtheilungskraft nicht gehörig anwendet, oder die Sache nur auf der angenehmen Seite betrachtet, oder ſich übereilet, ſo wird man geneigt, irrige Sätze vor wahr zu halten.

§. 29.

Was die Aufmerckſamkeit iſt.

Die vorſetzliche Richtung der Empfindungskräfte auf eine Sache heißt **Aufmerckſamkeit**. Eine **Empfindung** aber iſt ein ſolcher Zuſtand, da wir unmittelbar gezwungen ſind, uns eine Sache als gegenwärtig vorzuſtellen, ohne daß wir ihre Gegenwart allererſt durch einen Schluß erkennen, und ohne daß auch ein anderer Zuſtand darauf folget, da wir wiederum gewahr würden, daß wir uns ſolches nur eingebildet hätten, dergleichen bey dem Traume geſchiehet. Wir haben dahero zweyerley Empfindungen, nem-

nemlich die äuſſerlichen, dadurch die Begriffe von den Dingen, welche auſſer uns ſind, in uns entſtehen, und die innerlichen, dadurch wir uns deſſen bewuſt werden, was in unſerer Seele vorgehet. Eben deswegen muß es auch zweyerley Aufmerckſamkeit geben, nemlich die äuſſerliche Aufmerckſamkeit, da wir die äuſſerlichen Empfindungskräfte auf eine Sache richten, und die innerliche Aufmerkſamkeit, da wir eben dieſes mit den innerlichen Empfindungskräften verrichten. Die Richtung aller Verſtandeskräfte zuſammen, um von einer in den Gedanken noch unvollkommen vorgeſtellten Sache noch mehreres zu erkennen, nennen wir Betrachten. Nimmt man hingegen nur die äuſſerlichen Empfindungen aus, ſo heiſſet die Richtung aller übrigen Verſtandeskräfte zuſammen, wodurch wir nach einer vollkommenern Erkenntniß derjenigen Eigenſchaften der Sache ſtreben, welche uns noch verborgen ſind, das Nachdenken.

Was äuſſerliche und innerliche Aufmerkſamkeit ſey.

Was Betrachten und Nachdenken heiſſet.

§. 30.

Zum andern läßt ſich erweiſen, daß in dem menſchlichen Willen auch ein Vermögen ſey in den Körper zu wircken. Man theilet die Actionen, welche ordentlicher Weiſe in unſerm Körper zu geſchehen pflegen, in drey Claſſen ein. Einige richten ſich nach unſern Begierden und Entſchlieſſungen, welche wir actiones animales nennen. Andere, welche ſich nicht darnach richten,

Das andere Vermögen des Willens in den Körper zu wirken.

Unterſchied der actionum, ani-

malium, vitalium und naturalium.

ten, ſind das Kennzeichen des Lebens, welche wir actiones vitales nennen, z. E. die Bewegung des Hertzens. Noch andere, welche unſerer Willkühr ebenfalls nicht unterworfen ſind, dienen zur Nahrung und Erhaltung der thieriſchen Natur, welche wir actiones naturales nennen, z. E. die Verdauung und was dahin gehöret. Es giebt auch gemiſchte Actionen, dergleichen z. E. das Athemholen iſt. Ich will erſtlich erweiſen, daß der Wille das Vermögen habe, die animaliſchen Actionen zu verurſachen und hernach auf die übrigen kommen.

§. 31.

Beweis, daß der Wille die Urſache der animaliſchen Bewegungen iſt.

Die Erfahrung lehret, wenn die Werckzeuge unſeres Leibes geſund ſind, und wir die Glieder auf gewiſſe Art ernſtlich bewegen wollen, ſo geſchieht dergleichen Bewegung. Nun kan man nicht ſagen, daß GOtt dieſe Bewegung iedesmahl unmittelbar ſelbſt hervorbringe, weil ſolchergeſtalt die Welt in eine beſtändige Reihe von unmittelbaren Wirckungen GOttes verwandelt werden würde, und weil auch daraus unzehlige Folgerungen herflieſſen würden, welche GOtt höchſt unanſtändig ſind. Man hat auch gar keinen Grund, die Urſache davon in dem Baue des Körpers und denen ihn umgebenden Materien zu ſuchen. Denn es läßt ſich kein Triebwerck angeben, welches den Körper auf ſo mannigfaltige Art entweder bewegen ſolte, oder auch nur ſolte bewegen kön-

können, und die von einigen erdichteten materialen Ideen ſind theils an ſich unmöglich, theils dem Bau, und denen Wirkungen, welche aus der Erfahrung bekannt ſind, zuwieder. (Log. § 74. Metaphyſ. §. 430.) Man nimmt in dem mechaniſchen; Baue des Körpers nichts wahr, daraus der Unterſchied der animaliſchen Bewegungen in unterſchiedenen Perſonen, welche doch in ihrem Leben gantz verſchiedentlich gewirckt haben, ſich auch nur einiger maſſen begreiflich machen lieſſe. Es hat ſich ſolches auch noch niemand, ſo viel mir wiſſend iſt, determinate zu thun, unterfangen. Da man bey der Eröfnung entſeelter Körper die Urſache von vielen Bewegungen, welche gewiſſe Krankheiten mit ſich bringen, z. E. des kurtzen Athems und ſo ferner, entdecket, warum ſolte man nicht auch, z. E. bey Vergleichung des Körpers eines Holzhackers und eines Gelehrten, einige Spuren antreffen, warum der eine in ſeinem Leben anders als der andere ſich beweget habe, wenn der Unterſchied ihrer Bewegungen wircklich in dem Baue ihrer Maſchinen ſeinen Grund hätte. Es iſt auch überhaupt nicht glaublich, da die Bewegungen der Thiere ſo gar ſehr unregelmäßig und verſchiedentlich ſind, daß es die Fähigkeit einer ſolchen Maſchine, als der thieriſche Körper iſt, erlaubte, die Möglichkeit ſo unzehliger Veränderungen in dieſelbe zu bringen. Hiezu kömmt noch,

daß, wenn die Geiſter nicht in die Welt und die Welt in die Geiſter in der That wircken, und eines gewiſſe Determinationen der Eigenſchaften und Kräfte des andern in ihm verurſachen kan, man gar nicht ſiehet, wozu GOtt die körperliche Welt erſchaffen habe, oder wie er ſie habe erſchaffen können, indem ſie gantz unnütze und vergeblich wäre, und wenn ſie gar nicht da wäre, alles gleichwohl eben ſo erfolgen würde. Hat er ſie vielleicht nur deswegen erſchaffen, damit er die Empfindungen der Geiſter nach derſelben einſchräncken wolte? Ich antworte, daß er ſie nach einer möglichen Welt eben ſowohl, als nach einer wircklichen einſchräncken konnte, und daß alſo das wirkliche Daſeyn der Welt dennoch vergeblich, und ein Gott übel anſtehendes Spielwerk ſeyn wird. Gleichwohl iſt unleugbar, daß alle Bewegung endlich von einem Geiſte ihren Urſprung haben muß, weil die Reihe der Bewegungen, die einander verurſachen, nicht unendlich fortgegen kan. Es wiederſpricht dahero dem Begriffe eines Geiſtes gar nicht, er mag endlich oder unendlich ſeyn, daß er eine Bewegung hervorbringen kan. Bey ſolchen Umſtänden kan man nichts anders ſchlieſſen, als daß die animaliſchen Bewegungen des Körpers von der Seele und ihrem Wollen, nach welchem ſie ſich unter den gehörigen Bedingungen beſtändig richten, verurſachet werden. Wir folgen hierbey der ganz gewöhn-

lichen Regel, nach welcher wir ſonſten in der Natur- und Geiſterlehre die Verhältniſſe der Urſachen und Wirckungen zu beurtheilen pflegen, und welche daſelbſt niemand in Zweifel zu ziehen begehret: nemlich wenn zwo Veränderungen, (welche in unſerm Exempel der Vorſatz ſich zu bewegen und die Bewegung ſelbſt ſind), mit einer gewiſſen Beſtändigkeit auf einander folgen, und man keinen Grund anzeigen kan, warum es der einen unmöglich ſeyn ſolte, die andere hervorzubringen, ſo iſt auch die eine wircklich vor die Urſache der andern zu halten, wofern nicht eine deutlichere Urſache angegeben, oder ſonſt aus dem Grundſatze vom Wiederſpruch Gegenbeweis geführet werden kan.

§ 32.

Wenn ich meine Meinung weiter erklären ſoll, wie es mit dieſer Einwirckung des Leibes in die Seele zugehen möge, ſo geſtehe ich zwar ſehr gern, daß es ſich hierinnen nimmermehr zu einer Vollkommenheit bringen laſſe, nicht allein deswegen, weil wir von der Natur der Geiſter nur weniges erkennen, ſondern auch hauptſächlich mit aus dieſer Urſache, weil uns der Bau der kleineſten organiſchen Theilgen des Körpers weder bekannt iſt, noch völlig bekannt werden kan. Man räume mir unterdeſſen nur den Satz ein, daß GOtt die Verfaſſung gemacht haben könne, daß eine Seele durch ihr Wollen

Wie es möglich ſey, daß die Seele in den Leib wircket.

ihre eigene Subſtantz in Bewegung ſetzen kan. Man kan mir hierinnen nichts ungereimtes zeigen. Denn daß ſich ein endlicher Geiſt bewegen kan, iſt daraus leichte zu ſchlieſſen, weil er doch allezeit irgendwo ſeyn muß, und weil er vermöge ſeiner Endlichkeit nicht überall zugleich iſt, ſo muß er aus einem Orte in den andern kommen können. Ich ſage auch damit nichts wiederſinniſches, daß ich ein gewiſſes Geſetz der Actionen annehme, nach welchem aus einem Wollen die Bewegung der Subſtantz des wollenden Geiſtes erfolgen kan. Wenn ich von Veränderungen redete, welche in unterſchiedenen Subſtantzen ſich ereignen, ſo wäre damit freylich nichts erkläret, wenn ich mich bloß auf ein Geſetz der Actionen berufte. Allein das iſt ausgemacht, daß in einer eintzigen Subſtantz die Wirckungen ihrer Kräfte nach gewiſſen Geſetzen der Actionen unter ſich verknüpft ſeyn, und eine zur Bedingung der andern gemacht werden muß. Ich könnte dieſes mit vielen Exempeln aus der Geiſterlehre erläutern, wenn ich es vor nöthig hielte. Man beliebe nur das einzige zu überlegen, daß nach der Regel der Einbildungskraft ebenfalls die eine Gedancke bloß zur Bedingung gemacht wird, unter welcher eine andere, welche darneben gedacht worden, oder mit ihr in Uebereinſtimmung ſtehet, lebhaft werden kan.

§ 33.

§ 33.

Man ſetze ferner, daß eine Seele von ihrem Körper und von der Art und Weiſe, wie ſie in denſelben jedesmal wirken ſoll, eine angebohrne Idee habe, deren ſie ſich aber nicht bewuſt iſt, auch nicht bewuſt werden kan, weil das Bewuſtſeyn gantz beſondere Bedingungen erfordert. Die Einpflantzung einer ſolchen Idee gehöret mit zu der Möglichkeit eines Thieres überhaupt, wie in der Weltlehre erwieſen werden muß. Wenn man mir das vorige einräumet, ſo wird folgen, daß wenn ſich eine Seele nach einer gewiſſen Idee beweget, ihr diejenigen Subſtantzen, welche ſie umgeben, ausweichen müſſen, weil alle endliche Subſtantzen undurchdringlich ſind. Wenn nun die Subſtantzen, welche die Seele umgeben, eine ſolche Materie ſind, durch deren Bewegung ſich ferner die Glieder des Leibes bewegen laſſen, welches durch die mechaniſche Structur der Glieder gar ſehr erleichtert und befördert wird, ſo läßt ſich, wie mich dünckt, von der Art und Weiſe, wie das Wollen den Körper bewegen könne, ſchon etwas mehr, als gemeiniglich erkläret wird, begreiffen. Weil die fernere Ausführung zu speciell werden und zu viel Platz erfordern würde, ſo muß ich es vor dieſesmal hierbey bewenden laſſen. * Fortſetzung.

§ 34.

* Mehreres hiervon ſ. in der Naturlehre im II Th. § 502 ꝛc.

§ 34.

Anmerkung. Ich kan mir gar leicht vorſtellen, daß ſich manche hierbey viele Schwierigkeiten erdichten werden, welche daher entſpringen, weil ſie in Beurtheilung der Natur des einfachen, immaterialen u. ſ. f. an ſolche Begriffe gewöhnet ſind, welche ſich mit meiner Erklärung nicht werden vergleichen laſſen. Allein gleichwie ich verſichere, daß ich die Einfachheit und Immaterialität der Geiſter nicht allein gar nicht leugne, ſondern auch mit den bündigſten Beweisgründen beſtärcken könte, wenn hier der Ort darzu wäre: ſo will ich meine Herren Gegner nur bitten, daß ſie ſolche Sätze, welche ſich viele Weltweiſen im Munde zu führen angewöhnet haben, deswegen noch nicht vor demonſtrirte Wahrheiten halten, ſondern fein beobachten wollen, wie weit der Beweis reiche, welchen ſie davon vorbringen. Wenn ſie dieſes thun, ſo werden ſie bald gewahr werden, daß meine Meinung denjenigen Begriffen von der Einfachheit u. ſ. f. welche wircklich erwieſen werden können, gar nicht entgegen ſey, gleichwie hingegen nichts daran gelegen iſt, ob unerwieſene Meinungen mit derſelben beſtehen können oder nicht.

§ 35.

Es iſt glaublich, daß die Seele auch die Urſache der vitaliſchen und Wer in dem bisherigen mit mir einig iſt, daß der Wille der Seele die Urſache von den animaliſchen Bewegungen des Leibes ſey, der wird, wie ich hoffe, auch nicht viel Schwie-

Schwierigkeit machen, der Thätigkeit deſſel- natürlichen Actionen iſt.
ben auch die natürlichen und vitaliſchen Bewegungen zuzuſchreiben, jedoch alſo, welches ſich von ſich ſelbſt verſtehet, daß der Bau der Maſchine und der jedesmalige Zuſtand derſelben auch mit darzu genommen werden muß, und was aus dieſem erkläret werden kan, der Seele unmittelbar nicht zugeſchrieben werden darf. Es kömmt nur dieſer Unterſchied dabey vor, daß die beyden letztern Arten von Wirckungen nicht nur gäntzlich ohne alles unſer Bewuſtſeyn geſchehen, ſondern auch unſerer Freyheit gar nicht unterworfen ſind, daß wir ſie unterlaſſen, oder darinnen willkührlich etwas ändern könten. Wir können ja ohnedem aus den Veränderungen des Körpers, welche mit den Affecten, z. E. Schrecken, Freude, Traurigkeit verknüpft ſind, gnugſam abnehmen, daß die Seele auch ohne Vorſatz in den Leib wircken könne. Es läßt ſich auch ein guter Grund angeben, warum GOtt die natürlichen und vitaliſchen Wirckungen unſerer Willkühr nicht habe unterwerffen können; weil wir ſonſt eine allzuunumſchränckte Macht über uns ſelbſt beſäſſen, welcher wir uns bey einer einzigen Uebereilung zu unſerm gäntzlichen Untergang und Verderben ſogleich und auf einmahl würden misbrauchen können, welches ſeine Langmuth nicht geſtatten wollte.

§ 36.

§ 36.

Das dritte Vermögen des Willes in ſich ſelbſt zu wircken.

Endlich hat der Wille auch zum dritten das Vermögen in ſich ſelbſt zu wircken, indem nemlich eine Grundkraft des Willens in die andere wircken, und dieſelbe beſtimmen, erwecken, vermindern, richten und einſchräncken kan. Dieſes geſchiehet theils wenn die Begierden einander beſtimmen und einſchräncken, theils aber auch wenn die Freyheit des Willens in die Begierden wircket. Die Bedingungen, unter denen ſolches geſchiehet, werden in den folgenden Capiteln abgehandelt werden.

Das III Capitel.

Von der Freyheit des menſchlichen Willens.

§ 37.

In welchem Verſtande hier von der Freyheit gehandelt werden müſſe.

Wir nehmen hier das Wort Freyheit nicht in denjenigen politiſchen Bedeutungen, da es zuweilen ſo viel anzeiget, als ein Recht etwas ohne Furcht der Strafe thun zu können; oder da es ſo viel ſagen will, als ein ſolcher Stand, da man in Beſorgung ſeiner Endzwecke ſeinem eigenen Urtheile folgen darf, in welchem Verſtande die Freyheit dem Stande der Unterwürfigkeit und Herrſchaft entgegen geſetzt wird. Sondern wir wollen hier die Freyheit unterſuchen, wiefern ſie eine natürliche Kraft des Willens iſt. Wir reden dahero auch an dieſem Orte noch nicht

von

von ihrem rechten oder unrechten Gebrauche, ſondern lediglich von den natürlichen Eigenſchaften oder der weſentlichen Beſchaffenheit derſelben. Ich mache dieſe Vorerinnerung mit gutem Bedachte, weil man vielfältig wahrnehmen wird, daß man dieſe Bedeutungen mit einander verwirret, und hernach in der Erklärung der Kraft der Freyheit den rechten Punct gar aus der Acht läßt.

§ 38.

Grundbegriff von der Freyheit und Beweis deſſelben.

Ich will erſtlich den rechten Begriff aufſuchen, welchen man dem allgemeinen Sprachgebrauche gemäß mit dem Worte Freyheit verknüpfen muß, wenn es vor eine natürliche Kraft der vernünftigen Geiſter genommen wird, und hernach zeigen, daß es auch dergleichen Freyheit des Willens in der That gebe. Ein freyes Wollen ſoll nach dem gemeinen Begriffe kein äuſſerlich erzwungenes und auch kein innerlich nothwendiges Wollen ſeyn. Es ſoll dem Menſchen einer ſolchen Zurechnung ſeiner Thaten fähig machen, da man ihm nicht nur dieſelben als der wirckenden Urſache zuſchreiben, ſondern auch deswegen, weil er vielmehr ſo als anders verfahren, loben oder tadeln, ihn einer ſich zugezogenen Schuld fähig erkennen, und ihn einer Strafe oder Belohnung deswegen würdig halten kan. Die Freyheit ſoll dasjenige ſeyn, welches uns tüchtig macht, einem Geſetze und Verbindlichkeit unterworffen zu ſeyn, und

von der Einrichtung unſerer Handlungen Rechenſchaft zu geben. Wenn man dieſe vorausgeſetzte Eigenſchaften zuſammen nimmt, ſo kan ein freyes Weſen nichts anders ſeyn als ein ſolches, welches zu einerley Zeit und bey einerley Umſtänden etwas thun oder laſſen, oder an deſſen ſtatt etwas anders thun kan, und die Kraft, vermöge welcher es darzu fähig iſt, muß die Freyheit heiſſen. Eben deswegen unterſcheidet man auch in der Freyheit zweyerley Vermögen, nemlich erſtlich das Vermögen etwas bey eben denſelben Umſtänden thun und auch laſſen zu können, welches libertas contradictionis heiſſet, und das Vermögen bey eben denſelben Umſtänden anſtatt der jetzigen Handlung auch eine andere unternehmen zu können, welches libertas contrarietatis genennet wird.

§ 39.

Noch eine andere Definition der Freyheit, welche aus der vorigen geſchloſſen worden.

Man kan derowegen das Weſen der Freyheit auch durch dieſen Begriff ausdrücken, daß ſie eine Kraft ſey, ſich zu einer Handlung ſelbſt zu determiniren, ohne daß man durch irgend etwas anders, es ſey in uns oder auſſer uns, darzu determiniret werde. Denn die Determination heißt die wirckliche Setzung einer von den möglichen Arten zu exiſtiren, welche der Sache zukommen können. Wenn dahero auſſer der freyen That etwas anderes vorhanden iſt, welches machet, daß derſelben jetzo dieſe und keine andere

dere

dere Determination zukommen muß, ſo wird die wirkende Subſtanz dadurch determiniret. Wenn aber dergleichen nicht vorhanden iſt, und ſie hat dennoch die Krafr etwas zu unternehmen, ſo determiniret ſie ſich ſelbſt.

§. 40.

Wolte man den gegebenen Begriff nicht einräumen, ſo würde niemahls eine ſolche That herauskommen, welche ohne Nothwendigkeit wäre. Denn wenn man gleich ſolche Thaten zugäbe, darzu die wirckende Subſtanz durch ihre eigenen Vorſtellungen und Begierden determiniret würde, welches man die Spontaneität oder geiſtige Selbſtthätigkeit nennet; ſo wird die That dadurch doch nicht aufhören nothwendig zu ſeyn, weil alles determinirte, wiefern es determinirt iſt, nothwendig iſt. Dieſes aber würde zur Sache gar nichts beytragen, durch was vor Vorſtellungen ein wirckender Geiſt determinirt würde, ingleichen ob die determinirenden Bewegungsgründe in ſeinem Verſtande zugleich deutlich vorgeſtellet würden oder nicht. Es würde auch dadurch alle unſre Tugend in ein bloſſes Glück verwandelt werden, indem ſie daher entſtünde, wenn einer ein gutes Naturell hätte, oder in ſolche Verknüpfungen mit andern Dingen geſetzt worden wäre, dadurch er zu ſolchen Thaten, welche der Vollkommenheit gemäß ſind, determiniret würde. Das Laſter hingegen würde ein bloſſes Unglück

Weitere Erläuterung von dem Beweiſe des Grundbegriffes.

ſeyn, daher einem nimmermehr eine wahre Schuld erwachſen könte, weil ſolches zu vermeiden nicht bey ihm geſtanden hätte, ſondern alles auf das Naturell ankäme, welches ihm der Schöpfer gegeben, und auf die Verknüpfungen mit andern Dingen, darein er ihn geſetzt hätte. Ich weiß zwar wohl, daß man einem auch dieſes vor ein Lob anrechnet, wenn er nicht allein nichts böſes thut, ſondern auch dergleichen nicht thun kan, gleichwie man im Gegentheil iemanden vor einen ſo viel ſchändlichern Menſchen hält, wenn er nicht allein eine Tugend nicht hat, ſondern auch darzu unfähig iſt. Allein dieſe Gewohnheit muß ſich ein Verſtändiger in der Beſtimmung des wahren Begriffes der Feeyheit nicht irre machen laſſen. Denn weil Loben und Tadeln vielmahl nur ſo viel heißt, als urtheilen, ob gewiſſe Eigenſchaften eines Dinges mit der Vollkommenheit übereinſtimmen oder nicht; ſo giebt es zweyerley Lob und Tadel, erſtlich das unmoraliſche, welches nichts anders als ein Urtheil von der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit einer Sache iſt, und das moraliſche, da wir einen auch vor den freyen Urheber einer Eigenſchaft halten, welche wir des Lobes oder Tadelns würdig erkennen. Ich werde auch im folgenden zeigen, daß viele Dinge, welche jetzo nicht mit völliger Freyheit oder gar ohne Freyheit geſchehen, uns dennoch deswegen zu einem wahren

ren moraliſchen Lobe oder zur Schuld zuge- rechnet werden können, weil wir die Urſa- chen darzu ehemahls veranlaſſet haben. Man kan dahero zwar wohl eine natürliche gute Eigenſchaft an einem loben. Allein man muß deswegen nicht leugnen, daß man ihn auch um willkührlich hervorgebrachter Thaten oder Eigenſchaften willen loben kön- ne, und muß dieſe beyderley Gattungen des Lobes und der lobenswürdigen Eigenſchaf- ten nicht mit einander verwirren. Es iſt auch zu mercken, daß es vielmahl eine auf Unwiſſenheit gegründete bloſſe Schmeiche- ley iſt, wenn z. E. die Clienten ihren Patro- nen ſo viel von angeſtammter Tugend vor- ſagen. Hierzu kommt aber auch noch die- ſer Grund. Weil wir uns im menſchli- chen Leben darauf nicht verlaſſen können, was ſeiner gantz willkührlich thut, indem wir keine Sicherheit haben, daß er ſolches ins künftige ferner thun werde; ſo ſchätzen wir es an denenjenigen, welche wir zu ge- wiſſen Dienſtleiſtungen brauchen, inſonder- heit hoch, wenn ſie von Natur ſchon zu dem- jenigen, was wir an ihnen ſuchen, oder wor- an uns am meiſten gelegen iſt, geneigt ſind. Ob es dahero gleich eine Regel der Klug- heit iſt, daß man ſich im menſchlichen Leben nach ſolchen Leuten umſehe, welche von Na- tur ein gutes Gemüthe haben, ja ob auch gleich dieſes ſelbſt eine natürliche Vollkom- menheit an ihnen iſt; ſo darf man doch des-

wegen nicht meinen, als ob auch die andere Art der Vollkommenheit, nemlich die moraliſche, in dem guten Naturell beſtünde, oder als ob man eine That deswegen frey thue, weil ſie lobenswürdig iſt, und nicht vielmehr eine lobenswürdige That allererſt alsdenn eine freye That ſey, wenn man ſich dazu ſelbſt entſchloſſen hat, ohne daß man darzu determiniret worden.

§ 41.

Fernere Erklärung des Weſens der Freyheit.

Wenn wir der Sache weiter nachſinnen, wie eine ſolche Kraft, als die Freyheit nach unſerm Begriffe ſeyn ſoll, möglich ſey, ſo findet ſich, daß dieſelbe in einer vollkommenen innerlichen Thätigkeit beſtehen müſſe. Es iſt eine Materie, welche in die Metaphyſik gehöret, * zu erweiſen, daß, weil zwiſchen der Wirckung und der wirckenden Urſache die Action oder Thätigkeit darzwiſchen ſeyn muß, welche Reihe aber nicht unendlich fortgehen kan, daß man, ſage ich, mithin endlich auf erſte Actionen oder Grundthätigkeiten kommen müſſe, vor welchen nicht wiederum eine andere Thätigkeit einer wirckenden Urſache vorhergehen muß, ſondern welche unmittelbar aus dem Weſen einer thätigen Grundkraft ſelbſt entſpringen. Es ſind von denſelben unterſchiedene Arten möglich. Einige wircken ihre Natur nach beſtändig, z. E. die Grundkräfte der Elemente. Andere ſind an gewiſſe Bedingungen

gen

* Metaphyſ. § 81-83.

gen verknüpft, und können alſo zwar in Ermangelung derſelbigen nicht wircken, allein ſobald die erforderten Bedingungen da ſind, ſo erfolget ihre Wirckſamkeit ihrer Natur nach unausbleiblich. Von dieſer Art ſind z. E. die Kräfte des menſchlichen Verſtandes. Mit noch andern kan es alſo bewandt ſeyn, daß ihre Wirckſamkeit durch die Bedingungen, welche dabey erfordert werden, nur möglich gemacht wird. Sobald dannenhero jene vorhanden ſind, ſo können ſie dieſelbe anfangen, iedoch müſſen ſie ſolche eben nicht anfangen, ſie können ihre angefangene Thätigkeit nach Proportion der Gröſſe ihrer Kraft in gewiſſem Grade eine Zeitlang fortſetzen, und auch wiederum abbrechen. Eben dadurch wird eine ſolche Kraft bey einerley Umſtänden ſowohl zum Thun als Laſſen, ingleichen zu mehr als einerley Unternehmungen geſchickt. Und von dieſer Art muß die Freyheit des menſchlichen Willens ſeyn, daher man den Begriff derſelben noch ferner alſo beſtimmen kan, die Freyheit ſey der höchſte Grad der Thätigkeit in einem Willen, vermöge welcher er eine Wirckſamkeit ſelbſt anfangen, richten und wiedernm abbrechen kan, ungeachtet dieſelbe durch alle dabey erforderliche Bedingungen nicht mehr als möglich gemacht worden. Es würde eine bloſſe Uebereilung ſeyn, wenn man hierbey deucken wolte, daß ich ſolchergeſtalt von der bloſſen Möglich-

keit einer Handlung auf ihre Wircklichkeit ſchlöſſe. Denn die Rede iſt hier nicht von Sätzen und Schlüſſen, ſondern von Kräften und Thätigkeiten. Es iſt die Frage nicht, ob man aus der Möglichkeit die Wircklichkeit ſchlüſſen könne, ſondern nur ob nicht eine thätige Kraft von der Möglichkeit ihrer Action zur Wircklichkeit fortgehen könne. Daran zweifelt niemand, daß es nicht folge, daß eine Sache deswegen wircklich geſchehe, weil ſie möglich iſt. Allein das ſaget auch niemand, ſondern ich behaupte nur ſo viel, daß es wirckende Urſachen gebe, welche eine von ihren möglichen Thätigkeiten anfangen können, und welche zu einer Zeit mehr als eine, nemlich entweder dieſe oder jene, anzufangen fähig genug ſind, worinnen mir niemand etwas unmögliches zeigen ſoll. Es folget nur ſo viel daraus, daß man bey einer ſolchen Kraft durch einen endlichen Verſtand a priori gar nicht demonſtrativ beſtimmen könne, ob ſie zu einer gewiſſen Zeit wircken werde, und was ſie thun werde, ſondern daß ſolches entweder ohne Schluß durch einen unendlichen Verſtand, welcher keine Schlüſſe nöthig hat, erkannt, oder der Erfolg a poſteriori abgewartet werden müſſe.

§ 42.

Erſter Beweis daß eine Freyheit in uns ſey.

Daß nun dergleichen Freyheit, wie ich dieſelbe bishero aus dem Sprachgebrauch erkläret, auch dieſe Erklärung noch ferner

erhö-

erhöhet habe, in unſerer Seele wircklich vor handen ſey, davon wird man ſich durch folgendes überzeugen können. Wir ſind uns erſtlich in vielen Fällen bewuſt, daß wir bey eben denſelben Umſtänden eine Action auch unterlaſſen, oder anders einrichten könten. Daher beſitzen wir auch dergleichen Kraft wircklich. Z. E. Ich finde in mir, daß, indem ich dieſes ſchreibe, ich auch abbrechen und eine andere Verrichtung vornehmen, oder in der Stube auf und nieder gehen könte. So gut ſich ein Dichter oder Redner bewuſt iſt, daß er Verſe oder Reden verfertigen könne, eben ſo ſind ſich alle Menſchen bewuſt, daß ſie zu einerley Zeit vielfältig mehr als einerley unternehmen können. Entweder man muß mir daher den Schluß einräumen, daß der Menſch dergleichen Kraft wircklich beſitze, oder man muß dergleichen Manier zu urtheilen auch bey keinen andern Exempel gelten laſſen, welches aber offenbar thöricht wäre. Es haben zwar einige Gelehrte, deren Scharfſinnigkeit ich ſonſt hochſchätze, vermeinet, daß ſich dergleichen Schluß deswegen nicht machen lieſſe, weil wir uns ſolches vielleicht nur einbildeten; und weil uns die Sache eben ſo vorkommen würde, ungeachtet wir innerlich durch ſolche Bewegungsgründe, welche unſerm Begehren gemäß ſind, zu einer Action vollkommen determiniret würden. Allein man kan doch dergleichen unwiſſentliche de-

terminirende Bewegungsgründe vor die lange Weile nicht zugeben. Wovon man gar keine Spur antrifft, und was man auf keinerley Weiſe bündig erweiſen kan, das wird ſchon deswegen mit hinlänglichem Grunde als falſch verworffen. Denn was würden wir nicht ſonſt einem iedweden Träumer vor Erdichtungen einräumen müſſen. Ich weiß zwar wohl, daß gar viele ſich einbilden, ſie könten nach der Analogie auf determinirende Gründe auch in denenjenigen Fällen ſchlieſſen, wo man ſie nicht gewahr werde. Es finden aber hier die Bedingungen nicht ſtatt, unter denen die richtigen Schlüſſe nach der Analogie gemacht werden müſſen. Log. § 386, daher ſie hiermit nur eine petitionem principii begehen, oder a particulari ad vniuerſale ſchlieſſen. Es bleibt demnach dabey, daß wir in denjenigen Fällen wircklich frey handeln, wo wir uns deſſen nach aufmerckſamer und unpartheyiſcher Prüfung bewuſt ſind, und keine determinirenden Urſachen wahrnehmen. Dieſes wird noch ferner dadurch erläutert, daß ſich nicht ſelten ſolche Begebenheiten äuſſern, da wir unter zwey Mitteln eines erwehlen, von denen man demonſtriren kan, daß ſie zum Zwecke vollkommen gleichgültig ſind, ob ſich wohl in andern Umſtänden, welche in den gegenwärtigen Zweck keinen Einfluß haben, eine Unähnlichkeit an ihnen befinden kan. Was hat man nun von denſelben vollends zu glau-

Erläuterung deſſelben.

ben

ben Urſache, daß man zu einem von beyden determiniret worden ſey? Es iſt auch zum andern in einer jedweden Welt nothwendig, daß freye Geiſter ſeyn müſſen. GOtt könte ſonſt gar keine Welt erſchaffen, weil er keinen Endzweck auf ſeiner Seiten dabey haben könte. * Denn es wäre ſonſt ſo viel, als ob er alles ſelbſt thäte, und die Geſchöpfe bekämen durch ihre Wircklichkeit kein anderes Verhältniß gegen GOtt, als welches ſie in dem bloſſen Stande der Möglichkeit auch ſchon hatten, nemlich daß ihr Seyn und Weſen von ihm dependirte. Er müſte dahero dieſelben ohne den geringſten formalen Endzweck § 13. zur Wircklichkeit bringen, welches der göttlichen Vollkommenheit wiederſpricht. Da nun die göttliche Vollkommenheit nothwendig iſt, ſo iſt eine Welt ohne freye Geiſter ein eben ſo unmögliches Unding als ein viereckigter Zirckel oder ein höltzernes Eiſen. Wer auch endlich einräumet, daß wahrhaftige göttliche Geſetze ſind, deren Gewißheit ich an ſeinem Orte erweiſen werde, der muß auch eben deswegen zugeben, daß eine wahre Freyheit in uns ſey, als welche die eintzige mögliche Urſache iſt, welche uns in den Stand ſetzet, einem Geſetze unterwürffig zu ſeyn, und gemäß leben zu können.

Anderer Beweis.

Dritter Beweis.

* Vergl. unten § 211. und Metaphyſ. § 281=284. 354.

§ 43.

Vollſtändigſte Erklärung des Weſens der Freyheit.

So oft wir etwas frey wollen, ſo entſchlieſſen wir uns allezeit zu etwas, darzu eine oder etliche Begierden in uns vorhanden ſind, und der formale Endzweck § 13. beſtehet demnach allezeit in dem Verhältniſſe, welches eine Sache gegen eine, oder etliche unſerer Triebe hat. Ich beruffe mich hierbey auf die Erfahrung, und es wird ſolches noch deutlicher erhellen, wenn ich erſt die Begierden erklärt haben werde. Man wird z. E. innen werden, daß wir auch alsdenn nach dem Vollkommenheitstriebe handeln, wen wir etwas bloß deswegen thun, um uns ſelbſt oder andere zu verſichern, daß wir es zu thun vermögen. Die Freyheit iſt demnach eine Kraft, welche nur unter unſern vielen Begierden eine wehlen kan, nach welcher ſie handeln oder mit welcher ſie ihre Thätigkeit verknüpffen will. Und hiermit entdecken wir den vollſtändigſten Begriff der Freyheit. Es beſtehet nemlich die Freyheit in einer innerlichen vollkommenen Thätigkeit des Willens, welche vermögend iſt, ihre Wirckſamkeit mit einem von denen ietzo erregten Trieben des Willens zu verknüpfen, oder auch dieſe Verknüpfung zu unterlaſſen und unthätig dabey zu verbleiben, oder auch dieſelbe an ſtatt des vorigen mit einem anderen Triebe zu verbinden. Es verſtehet ſich leichte, daß die Freyheit auch ihre Thätigkeit mit denen

wirck-

wirckſamen Begierden in höherm oder geringerm Grade verbinden kan.

§ 44.

Weil nun eine Sache deswegen, weil ſie unſerm Wollen gemäß oder zuwieder iſt, im phyſicaliſchen Verſtande gut oder böſe genennet wird, § 26; ſo kan man von einem iedweden Wollen, es wircke nun die Freyheit oder ein bloſſer Trieb mit Wahrheit ſagen, daß man demjenigen was man will, allezeit eine Güte zuſchreiben, hingegen dasjenige in ſoweit vor ein Uebel halten müſſe, was man verabſcheuet. Daß es hingegen noch nicht hinlänglich ſey, wenn man ſich, ohne die bisher erklärten Unterſchiede auseinander zu ſetzen, den Willen als eine Kraft vorſtellet, das Gute zu begehren und das Böſe zu verabſcheuen, iſt ſchon oben § 27 erinnert worden.

Daß wir allem demjenigen eine Güte zuſchreiben, was wir wollen.

§. 45.

Hiermit offenbaret ſich zugleich die Einſchränckung der Freyheit, ich meine die Bedingungen, unter welchen es möglich iſt, daß ſie wircken, und ſich zu etwas entſchlieſſen kan. Nemlich es muß ſowohl ein Object ihrer Handlung, als auch die Art und Weiſe, wie damit verfahren werden ſoll, im Verſtande vorgeſtellet werden. Denn die Freyheit ſoll eine Art des Wollens ſeyn, welches allezeit nach Ideen wircket § 2. Ferner müſſen durch die Vorſtellungen des Verſtandes eine oder etliche Begierden rege gemacht

Die Bedingungen, welche zur Möglichkeit eines freyen Wollens erfordert werden.

macht werden, damit ſie eine darunter erwehlen kan § 43. Weil ſie ſowohl etwas thun als laſſen, ingleichen an deſſen ſtatt etwas anders thun können, § 38, welche Wahl aber: mahl die Begriffe davon vorausſetzet, § 2; ſo gehöret zur Möglichkeit eines freyen Wollens ein ſolcher Verſtand, welcher wenigſtens Thun und Laſſen überhaupt von einander unterſcheiden kan. Daher erfordert ſie einen Geiſt, welcher vernünftig, und des Gebrauches ſeiner Vernunft mächtig iſt. Und weil endlich keine Eigenſchaft eines Weſens den übrigen zugleich geſetzten Eigenſchaften widerſprechen kan; ſo kan auch das freye Wollen directe nichts würcklich machen, was dem menſchlichen Weſen überhaupt und der weſentlichen Beſchaffenheit ſeiner übrigen Grundeigenſchaften wiederſtreitet. Ingleichen kan man, wiefern man ſich etwas ſchon vorgeſetzet hat, und bey dieſem Vorſatze bleibet, daſſelbe durch den freyen Willen nicht auch zu eben der Zeit nicht wollen, oder das Beſtreben unterlaſſen, ſondern der Entſchluß zu demjenigen, was ein Theil oder nothwendige Folge des vorhergegangenen und noch fortdaurenden Entſchluſſes iſt, kan vermöge des Satzes vom Wiederſpruche nicht auſſenbleiben.

§. 46.

Zu was Ende uns der freye Wille gegeben worden.

Damit man ſich hierbey keine unnöthigen Schwierigkeiten mache, ſo will ich hiermit ſogleich einen Satz verbinden, welcher an dieſen

ſen Ort eigentlich noch nicht gehöret. * Man kan nemlich aus demjenigen, was bisher geſagt worden, die Abſicht leichte einſehen, um welcher willen GOtt den Menſchen die Freyheit gegeben hat. Sie ſoll nemlich die herrſchende Kraft ſeyn, welche die übrigen Kräfte der Seele, welche ihr unterworfen ſind, regieren und ſich ihrer bedienen ſoll; durch welche die Fähigkeiten der Seele in ſolche Fertigkeiten verwandelt werden ſollen, welche man der wirckenden Subſtantz zurechnen kan; wodurch die vielen Begierden einander ſubordiniret, § 17, und in ein ſolches Syſtema gebracht werden ſollen, in welchem die von GOtt abgezielte Vollkommenheit, iedoch ohne allen Zwang und Nothwendigkeit, iſt. Wie viel GOtt an einer ſolchen Verfaſſung der vernünftigen Geſchöpfe gelegen ſey, iſt daraus abzunehmen, weil er anderer geſtalt gar keine Welt erſchaffen kan, § 42. Eben deswegen iſt auch der rechte Begrif von der Freyheit eines von den allerwichtigſten Stücken der Philoſophie, weil ſonſten das gantze Gebäude der menſchlichen Regeln und Handlungen umgekehret, und der Hauptendzweck der gantzen Welt umgeworfen wird. **

Wichtigkeit der Lehre davon.

§ 47.

* Man ſehe unten § 236.

** Wiefern die Freyheit das Vermögen iſt, bey ſolchen Dingen, die noch nicht evident ſind, ſein Urtheilen und Agiren aufſchieben zu können, wenn auch gleich auf unſere Sinne und Begierden ein Eindruck davon gemacht wird, der an ſich ſtarck genug wäre, einen Actum zu determiniren; ſo iſt ſie auch ohne Abſicht

§. 47.

Ob die freyen Thaten ohne zureichenden Grund geſchehen.

Diejenigen, welche ſich an den Leibnitziſchen Satz vom zureichenden Grunde gewöhnet haben, werden nicht mit mir zufrieden ſeyn, daß ich die Freyheit des Willens auf eine ſolche Art erkläret habe, da die freyen Thaten, nach dem von ihnen beliebten Verſtande des Wortes ohne zureichenden Grund entſtehen müſſen. Allein ich will nur bitten, daß man den Beweis dieſes Satzes vor ſich nehme, und genauer prüfe, wie viel eigentlich von dem Satze des ſogenannten zureichenden Grundes dadurch erhärtet werde oder nicht, welches ich in einer beſondern

ſicht auf die Moralität ein wahrer und unſchätzbar groſſer Vortheil vor die Menſchen. Denn der Menſch iſt dadurch in den Stand geſetzt, der Nothwendigkeit unzehliger Irrthümer und Fehler entgehen zu können. Unſere Einſchränkung brachte es unvermeidlich ſo mit ſich, daß uns nicht alles unmittelbar evident ſeyn konnte, und doch mußten die Sinne, und die Triebe des Willens, ein beſtändiges und nach feſtſtehenden phyſikaliſchen Regeln eingerichtetes Weſen haben. Dieſes müßte bey einem gewiſſen Grade der Lebhaftigkeit der Gedancken und der Reitzung der Triebe einen Actum in Anſehung gewiſſer Objecte determiniren, wenn gleich noch keine Kennzeichen der Wahrheit in den Vorſtellungen anzutreffen geweſen wären. Durch die Freyheit aber haben wir es in unſerer Gewalt, den Actum aufzuhalten, mehr nachzudencken und Beweiſe zu prüfen und zu ſuchen, wenn wir nur den Vorſatz haben und behalten, nicht anders als nach zureichender Evidenz handeln zu wollen. Daher werden auch bey Leuten, welche die Freyheit nicht zu gebrauchen pflegen, ihre Handlungen wircklich thieriſch, zufahrend, ſchädlich u. ſ. w. Ja ſie werden es mehr als bey denen Thieren ſelbſt, welche weniger Ideen haben, und zu einer geringern Mannigfaltigkeit der Handlungen aufgelegt ſind.

dern Schrift ausführlich unterſuchet habe *. Wenn ſie dieſes thun wollen, ſo werden ſie gar bald gewahr werden, daß ich demjenigen Theile des Satzes vom zureichenden Grunde, welcher in der That erwieſen werden kan, gar nicht zuwieder bin. Hingegen habe ich zu ihnen das Vertrauen, daß ſie niemanden zumuthen werden, daß er einen Satz weiter gelten laſſen ſoll, als er erwieſen werden kan, indem ſonſt ein iedweder alles, was er wolte, würde erweiſen können. Es iſt nur ſoviel wahr, daß alles, was entſtehet, aus einer wirckenden Urſache entſtehe, welche zureichende Kraft gehabt, ihm die Wircklichkeit zu geben. Demnach kan auch eine Thätigkeit entſtehen, wenn nur die Kraft darzu in der Subſtanz zureichend geweſen, und keine von den Bedingungen gefehlet hat, an welche die Möglichkeit za wircken gebunden war. Hingegen das iſt ganz unerwieſen, daß eine thätige Subſtanz auch zu iedweder Thätigkeie völlig determiniret ſeyn müſſe, ſo daß dieſelbe bey dieſen Umſtänden nicht auſſen bleiben oder anders geſchehen, ſondern aus ihren determinirenden Urſachen vor-

* Siehe die Diſſ. de uſu & limitibus principii rationis determinantis, vulgo ſufficientis, in denen opuſculis philoſophico-theologicis. Oder die deutſche Ueberſetzung derſelben: Ausführliche Abhandlung von dem rechten Gebrauche und der Einſchränkung des ſo genannten Satzes vom zureichenden, oder beſſer determinirenden Grunde, von M. C. F. Crauſen. Zwote vermehrte Ausgabe von Hrn. C. F. Pezold. Leipz. 1766.

voraus beſtimmet werden kan. Man iſt nur deswegen geneigt, nach dergleichen determinirenden Grunde zu fragen, weil uns alsdenn die Entſtehung der Thätigkeit ſelbſt begreiflicher ſeyn würde. Wer ſiehet aber nicht, daß unſer Wunſch oder Gewohnheit zur Wahrheit der Sache nichts beytragen kan? Ich bin zwar verſichert, daß vielleicht die meiſten Vertheidiger des beruffenen Satzes vom zureichenden Grunde diejenigen Folgen weder einſehen noch zugeſtehen, welche ſich mit Wahrheit aus demſelben herleiten laſſen. Wenn man aber in Anſehung der Sache überhaupt unpartheyiſch ſeyn will, ſo iſt nicht zu leugnen, daß dieſer Satz mit beſſerm Rechte der Satz, nicht des zureichenden, ſondern des determinirenden, und eine ſchlechterdings unveränderliche Nothwendigkeit aller Dinge einführenden Grundes genennet werden könne. Der Einwürfe ſind zu viel, welche hierbey meinem Leſer übrig bleiben können, daher ich abzubrechen, und denſelben nur zu bitten genöthiget bin, die ausführliche Beantwortung derſelben, in meiner vorerwehnten Schrift nachzuſehen.

§ 48.

Daß freye Thaten nicht durch ein ungefehr geſchehen.

Eben ſo wenig hält auch derjenige Einwurf Stich, da einige vorgeben, als ob eine freye That, wenn man ſich dieſelbe nach unſerm Begriffe vorſtellet, durch ein blindes ohngefehr geſchehen müſſe. Denn von ungefehr

gefehr geſchehen, heißt entweder ſo viel als ohne zureichende Urſache erfolgen, oder man zeiget dadurch nur etwas an, das von keiner verſtändigen Urſache regieret wird. Man erwehle, welche Bedeutung man wolle, ſo iſt augenſcheinlich, daß eine freye Handlung von dem Vorwurfe eines blinden Ohngefehr völlig freyzuſprechen ſey. Denn die Vorſtellungen des Verſtandes, die Gegenwart einer oder etlicher erweckten Begierden, und die der Subſtantz eingepflantzte thätige Kraft machen bey einer iedweden Handlung eine zureichende Urſache derſelben aus. Ueber dieſes aber wird ſie auch allezeit von einer verſtändigen Urſache unternommen und regieret, weil ſie Begriffe des Verſtandes und den Gebrauch der Vernunfft vorausſetzet, §. 45.*

§ 49.

* Eben ſo wenig hat es Grund, wenn einige in den freyen Handlungen der Menſchen das Ohngefehr behaupten wollen, und es zur Empfehlung und Vertheidigung der Freyheit des Willens gegen die Fataliſterey, zu behaupten vermeynen; wobey noch merckwürdig, daß ſie Gott eben darum die Freyheit abſprechen, als welcher allezeit nach den Hypotheſen des Optimiſmi das Beſte einſehe, und das Beſte zu thun determinirt ſey. Sie leugnen zwar hiermit gantz recht die Fatalität in den menſchlichen Handlungen, welche die Kette der determinirenden Urſachen mit ſich bringt, und welche durch das Wortſpiel nicht gehoben wird, wenn die Vertheidiger der letztern ihr den Nahmen einer determinirten Freyheit geben. Aber es wird ein anderer Irrthum an deſſen Stelle geſetzt, und es gereichte den freyen Handlungen zu keiner Ehre, wenn ſie ohngefehre Handlungen ſeyn müßten, welches ſie aber weder ſind, noch ſeyn können. Der Vorwand, wenn der Freyheit ein Ohngefehr angedichtet wird,

§ 49.

Was die vollkommene und unvollkommene Freyheit ſey.

Die Freyheit iſt entweder eine vollkommene oder unvollkommene (Libertas plena

kommt darauf an, daß zu einem Ohngefehr gehöre 1) daß etwas zufällig ſey und ohne alle Nothwendigkeit geſchehe; 2) daß es ohne Zweck oder Abſicht ſo geſchehe, wie es geſchiehet. Das letztere nun ſey darum bey den freyen Handlungen anzutreffen, weil, wenn unter A und B gewehlt wird, man keinen Zweck habe, warum A dem B vorgezogen wird, ob man gleich einen Zweck habe, warum man eines unter beyden will. Ich antworte: hier wird eine petitis principii gemacht, und unerwieſen zum Voraus angenommen, als ob die vollkommene Selbſtthätigkeit in dem Willen eines vernünftigen Geiſtes, darum ein Ohngefehr heiſſen müſſe, weil ſie bey ihren Actibus nicht jedesmal nur zu einem einigen Actu determinirt iſt, und daher unter A uud B wehlen kan, ohne daß ſie durch einem beſondern Zweck ſich determinirt fände das A dem B vorzuziehen. Es iſt eine neue und willkührlich angenenommene Bedeutung, die man dem Worte Ohngefehr giebt, wenn das αὐτεξούσιον, die hohe Selbſtthätigkeit, wodurch man ſeiner Handlungen Meiſter iſt, ein Ohngefehr genennet wird. Der Sprachgebrauch weiß nur von denen zwo Bedeutungen, welche ich angegeben. Die erſte, da das Ohngefehre iſt, was ohne Urſache geſchieht, kommt in der philoſophiſchen Hiſtorie bey denen Abweichungen der Epikuriſchen Atomen vor, vielleicht aber auch ſonſt nirgends. Denn meines Wiſſens iſt niemals je angenommen worden, daß ein poſitiver Effect ohne poſitive Urſache geſchehe, als in jener unſinnigen Hypotheſe von dem ungefehren Abweichen der Atomen. Die andere Bedeutung, da ohngefehr heißt, was nicht von einer verſtändigen Urſache regieret wird, iſt die im gemeinen Reden gewöhnliche. Daher wird auch das Ohngefehr eigentlich allezeit in relativiſcher Bedeutung geſagt. Man ſetzt es in dem Zuſammentreffen des Erfolgs zweyer Dinge, wiefern er von demjenigen vernünftigen Weſen, in Anſehung deſſen man etwas Ohngefehr nennet, nicht vorhergeſehen worden, noch in deſſen Gewalt geweſen, ſo daß es denſelben veranlaſſet, regieret, oder ſich darnach gerichtet hätte.

Wie

na vel minus plena.) Eine vollkommene Freyheit iſt, da uns die Unterlaſſung der Sa-

Wie ſchickte ſich nun aber dieſer Begriff auf unſere freyen Handlungen, welche in unſerer Gewalt ſind, und von uns mit Bewußtſeyn geſchehen. Hingegen das abſolute Ohngefehr müßte entweder das ſeyn, was, wie ich vorhin geſagt, ohne Urſache geſchähe; oder es müßte darinnen beſtehen, wenn man eine ſolche Selbſtthätigkeit der Kraft, wodurch ſie zu A. B. C ꝛc. ſich gleichgültig verhält, und zu jedem unter denenſelben, bey eben denſelben Umſtänden, völlig zureichend iſt, in etwas andern, als in einem vernünftigen Geiſte ſetzen wollte. Aber zu geſchweigen, daß dieſe Begriffe kein möglich Object vorſtellen: ſo gedenkt man ſicher an keinen von beyden, wenn man in gemeinen Leben vom Ohngefähr redet. Man referirt das Ohngefehr allemal auf vernünftige Geiſter, in Anſehung, welcher der Erfolg des einen Dinges mit dem andern ſo zuſammentrifft, daß ſie es nicht gemacht oder gewußt haben, wobey übrigens die Effecte ſelbſt, oder vor ſich genommen, von ihren zureichenden Urſachen frey oder nothwendig abhangen können, als worauf hier nichts ankommt. Wegen des Irrthums, als ob Gott nicht in eben dem Verſtande des Wortes frey ſey, in welchem wir frey genennt werden, ſetze ich nur noch hinzu, daß hiermit dem Effecte, der Creatur, mehr Vollkommenheit, als der Urſache, dem Schöpfer, zugeſchrieben wird. Denn die höchſte Art der Selbſtthätigkeit wäre nicht in Gott, ſondern nur in denen vernünftigen Geſchöpfen anzutreffen. Denn die geringſte Art von Thätigkeit hat das bloß paßive Weſen, wodurch ein anderes wircket, und es regieret und richtet, z. E. Die Schreibfeder; darauf folgen als höhere Arten derſelben, die Thätigkeit der Materie, das ens ſpontaneum, ich meyne, das nach Ideen wirckende, jedoch noch nicht freye, wovon es unzehliche Grade ferner giebt; endlich das Freywirckende hat die höchſte, das iſt die in ihrer Art vollſtändigſte Art von Thätigkeit, welche man demnach dem allervollkommenſten Geiſte durchaus nicht abſprechen muß. Denen Verwirrungen und Unrichtigkeiten aber, die in denen ſo beliebten Meynungen vom Optimiſmo und von der beſten Welt liegen, kann ſchon anders abgeholfen werden, wie an ſeinem Orte gezeiget wird.

Sache oder die Verrichtung einer andern, mit welcher ſie ietzo verglichen wird, eben ſo leicht ſeyn würde. Eine unvollkommene Freyheit iſt, da es uns nicht eben ſo leichte ſeyn würde, uns zu dem Gegentheile zu entſchlieſſen. Ja gewiſſe Dinge können der Freyheit gar auszurichten unmöglich ſeyn, weil der Wiederſtand, welcher alsdenn überwunden werden müſte, ihr Vermögen gäntzlich überſteiget.

§ 50.

Wenn die vollkommene Freyheit ſtatt findet.

Die vollkommene Freyheit wird auch libertas indifferentiæ oder æquilibrii genennet. Sie findet aber nicht überall, ſondern nur alsdenn ſtatt, wenn zwey Objecte zu den Endzwecken wenigſtens nach unſerer Einſicht gleichgültig ſind; oder wenn wir unter zwey Endzwecken, die wir in gleichem Grade der Stärcke begehren, uns zu einem von beyden determiniren ſollen. Weil wir uns, wie die Erfahrung lehret, in unſern Urtheilen von der Gleichgültigkeit ſowohl der Endzwecke als Mittel vielfältig betrügen, ſo werden wir in wichtigen Dingen, das iſt, in ſolchen, welche wir beſtmöglichſt zu ſuchen uns ſchon ſehr ernſtlich vorgenommen haben, furchtſam gemacht, die vorhandenen gleichgültig ſcheinenden Mittel für gleichgültig zu erkennen, und eines darunter zu erwehlen, § 45, woraus ein Schwancken und vielmahl eine rechte Aengſtlichkeit entſtehet. Alsdenn darf in einer Seele nur eine gewiſ-

ſe

ſe Art vom Aberglauben darzu kommen, oder die auf verwirrte Vorſtellungen ſich gründende Meinung, daß man auf ſolche Weiſe an dem etwan zu beſorgenden ungleichen Ausgange der Sache ohne Schuld ſeyn würde; ſo wird der freye Wille durch ſeinen eigenen vorgefaßten Vorſatz determiniret werden, § 45, die Entſcheidung der Sache lieber dem Looß oder blinden Glücke zu überlaſſen, als ſelbſt etwas darinnen zu beſtimmen, dadurch vielleicht der geſuchte Endzweck Schaden leiden möchte.

§ 51.

Arten der unvollkommenen Freyheit, und wie man ihr zuſtatten komme.

Die unvollkommene Freyheit iſt, wenn man bey der Entſchlieſſung zum Gegentheile einen Wiederſtand überwinden müſte, § 49. Weil nun der Wiederſtand gröſſer oder geringer ſeyn kan, ſo iſt dieſelbe den Graden nach gar ſehr unterſchieden. Bisweilen würde uns das Gegentheil nur ſauer ankommen, wir könten aber doch noch daſſelbige ſogleich unternehmen und ausrichten. Vielmahl aber iſt es nöthig, daß wir, wenn wir das Gegentheil thun wollen, uns erſt Bewegungsgründe darzu vorſtellen, und allerhand beywirckende Urſachen in unſere Gewalt bringen und gebrauchen, durch deren Hülfe wir die ſonſt allzuſchwache Kraft der Freyheit in den Stand ſetzen, dem Wiederſtande gewachſen zu ſeyn. Es gehet dieſes auf eben die Art zu, als wie, wenn ein Fuhrmann, welcher ſeinen Wagen gern

gehoben wiſſen will, ſich ſelbſt aber ſolches vor ſich zu thun zu ſchwach befindet, ſeine Winde zur Hand nimmt, oder nach Vorſpannung gehet, und ſolchergeſtalt eine Sache, die ihm ſonſt viel zu ſchwer war, durch kluge Anſtalten dennoch befördert. Wenn man ſolchergeſtalt ſeinem allzu ohnmächtigen Vorſatze in Ausrichtung deſſen, was man unmittelbar nicht vermag, durch Nachſinnen, Vorſtellung der Bewegungsgründe und anderer Hülfsurſachen zu ſtatten kömmt; ſo wird manchmahl mehr, manchmahl weniger Zeit, Mühe und Klugheit erfordert, ehe man in den Stand kömmt, den gefaßten Vorſatz in der That ins Werck zu ſetzen. Daher kömmt es z. E. daß der bloſſe Vorſatz ſich zu beſſern die Sache gemeiniglich noch gar nicht ausrichtet, wenn man nicht die nöthigen Anſtalten trifft, das ſchwache Vermögen zum Guten wieder die überwiegende Macht des Böſen zu verſtärcken, und die wirckliche Ausübung deſſelben möglich zu machen.

§ 52.

Unvollkommene Freyheit iſt deswegen nicht allezeit eine Unvollkommenheit.

Jedoch laſſe man ſich das Wort nicht etwan verführen zu glauben, als ob eine iedwede unvollkommene Freyheit überhaupt und allenthalben ein Fehler und Unvollkommenheit in derjenigen Subſtantz ſey, in welcher ſie ſich befindet. Sie iſt es nur alsdenn, wenn dadurch dem Endzwecke der Freyheit wiederſtritten wird, nemlich wenn man ſich auſſer

Stande

Stande befindet, das gute oder das beſſere erwehlen zu können, § 46. Hingegen die guten Endzwecke ſollen wir nicht fahren laſſen. Wir ſollen auch dieſelben durch rechten Gebrauch der Freyheit ſo ſtarck machen und das Gemüthe alſo daran gewöhnen, daß wir davon gar nicht oder nicht leicht mehr abweichen können. Dergleichen bedingte Nothwendigkeit kan uns hernach eben ſowohl auf eine wahrhaftig moraliſche Art zugerechnet werden, als dasjenige, was wir unmittelbar frey verrichten. Dieſe Erinnerung muß ſowohl bey der Angewöhnung zum Guten als zum Böſen ſtatt finden. Es giebt demnach dreyerley Arten der Freyheit, 1) eine **Freyheit nur zum Guten**, welche nur unter den möglichen guten Thaten eine frey erwehlen kan, 2) eine **Freyheit nur zum Böſen**, welche nur unter den möglichen böſen Thaten eine frey erwehlen kan, 3) eine **Freyheit zum Guten und Böſen**, welche ſich ſowohl zu guten als böſen Thaten determiniren kan, weil ihr beyde möglich ſind. In den Stand der letztern muß ein endlicher Geiſt, wenn er einer wahren moraliſchen Tugend fähig ſeyn ſoll, irgend einmahl geſetzt werden. Die andere iſt ein abſcheuliches Verderben eines freyen Geiſtes. Die erſtere aber iſt in endlichen Geiſtern der Endzweck, warum ihnen die Freyheit verliehen worden, und zu welcher ſie durch den rechten Gebrauch der letztern gelangen

Dreyerley Arten der Freyheit: die Freyheit nur zum Guten, die Freyheit nur zum Böſen, und die Freyheit zum Guten und Böſen.

langen ſollen, § 46. Demnach iſt die Freyheit nicht nothwendig eine Kraft, nach den beſten Vorſtellungen des Verſtandes zu handeln, ſondern da, wo unter den vorgeſtellten Handlungen wircklich eine die beſte iſt, da ſoll ſie nur eine Kraft ſeyn, das beſte erwehlen zu können, und nach der göttlichen Abſicht ſoll ſie zu der wircklichen Ergreiffung deſſelben angewendet werden.

§ 53.

Erläuterung, wie die Freyheit durch die Begierden eingeſchräncket werde.

Man kan ſich dieſes noch ferner alſo erläutern. Die Freyheit iſt in einem endlichen Geiſte eine endliche Kraft, welche ſich in ihrer Wirckſamkeit allemahl mit einer von den Begierden des Geiſtes verbindet, § 43. Wenn alſo der Wiederſtand, welchen ſie bey Erwehlung des Gegentheils überwinden muß, mehr beträget, als das Vermögen ihrer Thätigkeit, und ſie hat keine beyhelffenden Urſachen § 51, dadurch ihr Vermögen in dieſem Falle verſtärckt würde, oder ſie bedienet ſich derſelbigen nicht; ſo kan ſie auch das Gegentheil nicht wircklich machen. Wir wollen uns einmahl das Vermögen der Freyheit in einem Menſchen unter einer Zahl vorſtellen. Es ſey gleich 10, das Vermögen der Begierden, welche ietzo erreget werden, ſey auch gleich 10, ſo kan die That ſowohl gethan als unterlaſſen werden. Denn wenn man die Sache nicht thun will, ſo kan die Freyheit durch ihre Kraft die Wirckſamkeit der Begierde über-

win-

winden, daß ſie nicht in die That ausbricht. Wenn ich hingegen ſetze, daß das Vermögen der erweckten Begierde gleich 100 ſey, ſo iſt offenbar, daß die Freyheit nichts darwieder vermöge, ſondern die That erfolgen werde. Eben ſo kan man auch ſetzen, daß zwey oder mehr einander wiederſtreitende Begierden zugleich erwecket werden. Es ſey die eine gleich 10, die andere gleich 90, die dritte gleich 100, das Vermögen der Freyheit gleich 10. So kan ſie das Object der erſtern gar nicht bewerkſtelligen, der andern kan ſie zwar folgen, aber ſie hat dabey einen Wiederſtand zu überwinden, entſchlieſſet ſie ſich aber, ſich mit der dritten zu verbinden, ſo ſtehet ihr gar keine Schwierigkeit im Wege. Dem ungeachtet aber iſt ein ſolcher Geiſt wircklich frey, weil ihm das Weſen der Kraft der Freyheit zukömmt, obgleich nicht alle ſeine Thaten frey oder nicht völlig frey ſind, weil man das Vermögen der Freyheit nicht weiter ausdehnen darf, als ihr Weſen und die Schrancken ihrer Kraft zulaſſen, § 45.

§. 54.

Derjenige Zuſtand eines Geiſtes, da das Böſe in ihm ſo ſtarck iſt, daß es durch das Vermögen der Freyheit nicht überwunden werden kan, und dahero nur eine Freyheit zum Böſen da iſt, § 52 heißt die Sclaverey des freyen Willens, in welcher ſich leider die verderbten Menſchen von Natur

Was die Sclaverey des freyen Willens iſt.

Wenn wir etwas wieder Willen thun.

alle befinden. Wenn wir den Vorſatz haben, etwas nicht zu thun, hingegen aber die zu der That antreibenden Urſachen das Vermögen der Freyheit alſo überwiegen, daß ſie ihres Wiederſtandes ungeachtet in die That ausbrechen, ſo ſagen wir, daß wir es wieder Willen thun. Wir werden alsdenn zu der That leidend determiniret, dergleichen uns bey allen unſern heftigen Begierden vielfältig begegnet.* Es gehet damit nicht anders zu

* Zur Vorſicht iſt jedoch hierbey zu merken, daß dergleichen Zuſtände, da man leydend zu etwas wider Willen determinirt wird, ſich ordentlicher Weiſe nur ereignen, in Abſicht auf gewiſſe innerliche Handlungen, die wir thun oder unterlaſſen wollen, und es jezo, wegen der Gewalt der lebhaften Einbildungskraft und der wirkenden Triebe oder Affecten, nichts vermögen, ingleichen in Abſicht auf die nächſten Ausbrüche in äuſſerliche Handlungen, z. E. durch Gebehrden, oder durch entfahrende Worte, nicht aber in ſolchen äuſſerlichen Handlungen, die aus einer langen Reyhe zweckmäßig mit Bewußtſeyn vorzunehmender Actionen beſtehen. Denn im leztern Falle kann man durch beyhelfende Urſachen, die man brauchen oder ſuchen kann, der Gewalt der gereizten Thätigkeiten entgegengehen, und ſie entweder dämpfen, oder ihnen ausweichen, oder die Vollſtreckung aufſchieben, wenn nur Ernſt gebraucht wird, ich meyne, wenn man ſich nur anſtrengt, und Mittel anwendet § 51. Man verwirre daher auch dasjenige, was in Sclaverey des freyen Willens dergeſtalt geſchiehet, daß man völlig leydend darzu determinirt wird, nicht mit demjenigen, was man nur nicht gern thut, aber ſich aus Noth darzu entſchlieſſet. Denn zu dem erſtern entſchlieſſet man ſich gar nicht; bey dem letztern Falle aber entſchlieſſet man ſich zu einem unter collidirenden Endzwecken. Wenn die Menſchen von der Gewalt ihrer Begierden und Leidenſchaften hingeriſſen werden; ſo liegt es gemeiniglich dem Nichtgebrauche der Freyheit des Willens,

zu, als wie wenn einer, der auf einer Höhe ſtund, nachdem er einmal den Schwung bekommen, mit Angſt und Geſchrey wieder Willen hinabſtürzet. Denn ſein freyer Wille beſitzet zwar das Vermögen, ſeinen Körper zu bewegen: Allein dieſes Vermögen iſt nicht ſo groß, daß er die gantze Schwere des Körpers überwinden, ſondern ihn nur alsdenn auf gewiſſe Weiſe fortbewegen kan, wenn die Schwere des Körpers auf einer Fläche aufgelegt iſt. Wenn daher der Körper einmal im Fallen iſt, ſo thut er ſeinem Wollen zuviel Wiederſtand, daß dahero dieſes das Fallen nicht verhindeen kan.

§. 55.

Nunmehro können wir auch die bekannte Frage auflöſen, unter welchen Bedingungen der Wille dasjenige thun könne, was doch der Verſtand ſelbſt vor böſe und vor ein geringeres Gut hält. Nemlich wenn dasjenige, was wegen anderer Urſachen böſe oder geringſchätzig genennet zu werden verdienet, nur mit irgend einer von unſern Begierden

Wenn der Wille dasjenige thun könne, was der Verſtand vor böſe, oder vor geringſchätziger hält, als das andere.

gierden

Willens, und nicht an einer phyſikaliſchen Ueberwältigung der Freyheit; oder es liegt an einer üblen Wahl der Endzwecke, z. E. daß man ſichs nicht ſauer will werden laſſen. In beyden Fällen kann man zwar ſagen, es ſey einer phyſice zu etwas determiniret worden, es iſt aber doch nur ſo zu verſtehen, daß bey dem geſetzten Nichtgebrauch der Freyheit, oder bey der ſchon anderweit geſetzten und bleibenden Entſchlieſſung gewiſſe Endzwecke zu behaupten, die Urſachen des jetzt erfolgten Zuſtandes zu völlig determinirenden geworden, nicht aber als wenn gar nichts moraliſch zuzurechnendes dabey vorhanden wäre.

gierden zuſammen hänget, ſo können wir es erſtlich bisweilen deswegen thun, weil wir darzu leidend determiniret werden, § 54. Ueber dieſes aber können wir uns auch darzu entſchlieſſen, ungeachtet der freye Wille noch nicht überwunden worden. Wenn uns nemlich das Gegentheil ſauer ankommen würde, ſo können wir, ungeachtet der Verſtand urtheilet, daß daſſelbe viel beſſer, die Beſchwerlichkeit aber vor nichts zu achten ſey, dennoch die Thätigkeit unſeres freyen Willens mit der natürlichen Verabſcheuung des Beſchwerlichen verknüpfen, und alſo das ſchlechtere, welches eben deswegen wircklich böſe iſt, erwehlen und ausüben. Es wird nur dieſes erfordert, daß die Reitzung zu dem unedlern Objecte, die Verabſcheuung der Beſchwerlichkeit, und das Vermögen des freyen Willens, in ihrer Summe eben ſo viel austrage, als die Kraft der Bewegungsgründe, welche uns zu dem edlern Objecte antreiben wolten, wiefern nemlich die Vorſtellung derſelben voriezo wirckſam iſt, § 45. Ich weiß zwar, daß die Thätigkeiten der Seele ſich nach Zahlen nicht ausrechnen laſſen. Unterdeſſen, da ſie doch eben dergleichen Verhältniß wie die Zahlen unter einander haben müſſen, ob uns gleich das Maaß fehlet, ihre Gröſſe iedesmal deutlich zu beſtimmen, ſo wird mir hier abermal erlaubt ſeyn, meine Meinung durch Zahlen zu erläutern. Man ſtelle ſich einen vor, welcher,

cher, wenn er des Morgens aufwachet, überleget, daß es viel beſſer ſey aufzuſtehen, und nöthige Verrichtungen abzuwarten, als der Süßigkeit des Schlafs länger zu genieſſen. Man ſetze die Wirckſamkeit, welche die Vorſtellungen der nöthigen Verrichtungen ietzo verurſachen, ſey gleich 100, die Freyheit gleich 20, hingegen die Begierde des Schlafs gleich 200, ſo wird er leidend determiniret werden, lieber liegen zu bleiben, geſetzt auch, daß er dabey über ſeine eigene Faulheit und Sclaverey ſeufzet. Oder man ſetze in eben dem Falle die Begierde zu ſchlafen ſey gleich 80, ſo wird er ſich auch frey entſchlieſſen können liegen zu bleiben, ungeachtet er das Aufſtehen ſo zu reden um 20 Grad vor beſſer hielt. Aus dieſer gegebenen Erklärung wird unter andern gantz begreiflich werden, wodurch die Sünden wieder ſein eigenes Gewiſſen möglich ſind. Sie entſtehen nemlich alſo, daß im Verſtande zwar die Vorſtellung da iſt, daß etwas denen Pflichten gemäß ſey, welche uns GOtt aufleget, wodurch auch der Gewiſſenstrieb im gewiſſen Grade rege wird; daß man aber nicht dieſem, ſondern einer andern Begierde zu folgen wehlet. Hiermit wird ein ſcheinbares phyſicaliſches Gutes dem moraliſchen Guten wiſſentlich vorgezogen, und durch eine üble Wahl die Creatur dem Schöpfer, und eine beliebig erwehlte Begierde dem Gehorſam gegen ihn, vorgeſetzet.

§ 56.

§ 56.

Wie alsdenn der Verſtand zur Veränderung ſeines Urtheils veranlaſſet wird.

So oft ſich aber dergleichen ereignet, da der Verſtand das eine Object vor ſchlechter als das andere urtheilet, und wir uns dennoch zu dem ſchlechtern entſchlieſſen, ſo reget ſich der Vollkommenheitstrieb und fängt an Wiederſtand zu thun. Es können ſich auch mit demſelben noch andere Triebe und Vorſtellungen verbinden. Wenn ich nun ſetze, daß der Vorſatz die Sache zu thun, dennoch fortgeſetzt wird, ſo entſteht daraus nothwendig eine Bemühung, wodurch wir den Verſtand antreiben, auf Gründe herum zu ſinnen, wodurch ſich unſer ietziger Vorſatz entſchuldigen, und als eben ſo gut, oder gar beſſer, oder doch als nicht viel ſchlechter vertheidigen laſſe. Wir richten dahero unſern Verſtand auf dasjenige, was uns zum Behuf unſerer Neigungen einfällt, mit groſſer Aufmerkſamkeit, daß dannenhero die Vorſtellungen davon ſehr lebhaft werden. Fällt uns hingegen ein Zweifel darwieder ein, ſo wenden wir die Aufmerckſamkeit von demſelben hinweg, daß die dahin gehörigen Begriffe nicht ſo lebhaft oder deutlich werden, oder die Erinnerung anderer damit verknüpfter Wahrheiten nach ſich ziehen können. Hierdurch wird gemeiniglich im kurtzen auch das vorige Urtheil des Verſtandes ſelbſt wiederum geändert, dergeſtalt, daß wir währender Ausübung der Sache gantz anders als zuvor davon urtheilen. Denn wie bald iſt es

geſchehen, daß wir wichtige Begriffe mit ein- ander verwirren, die Einſchränckungen der allgemeinen Regeln auſſer Augen ſetzen, und deswegen falſch ſchlieſſen, oder den bloſſen Ausſpruch unſeres Willens, darinnen nur geſagt wird, was wir gern wollen oder nicht wollen, mit einem gegründeten Urtheile des Verſtandes, darinnen etwas wircklich vor gut oder böſe erklärt wird, vor einerley hal- ten, wiewohl hernach, wenn die Heftigkeit der Begierde geſtillet und die Hinderniſſe der freyen und unpartheyiſchen Ueberlegung hin- weggefallen ſind, ſich nach geſchehener That auch die Reue ſogleich wiederum einfinden kan. Wer auf dieſe Veränderungen in un- ſerm Gemüthe nicht genau Achtung giebt, der kan ſich leichte einbilden, als ob wir das ſchlechtere deswegen erwehlet hätten, weil ſich unſer Urtheil davon zuvor geändert, und weil uns dahero die Meinung, als ob es das beſſere ſey, zu Unternehmung der That be- wogen und determiniret habe. Allein die Sache verhält ſich vielmehr alſo, daß der Verſtand ſelbſt durch die allzuheftige Be- gierde nach dem unedlern Güte, oder durch den Vorſatz nach demſelben zu ſtreben, allererſt determiniret worden, daſſelbe ſo lan- ge unter allerhand nichtigen Vorwande vor beſſer zu halten. Weil wir aber am Ende unſerer Handlungen meiſtentheils nur das- jenige noch in den Gedancken haben, was vor dem ietzigen Augenblicke zunächſt vor-

her-

hergegangen, hingegen das vorige vergeſſen, oder auch im Anfange wegen der Heſtigkeit unſeres Wollens darauf nicht gnugſam Acht gehabt haben; ſo betrügen wir uns in Beurtheilung dieſer Streitfrage vielfältig zu unſerem Schaden. Da es nun durch allerley Urſachen möglich iſt, daß die auf die beſchriebene Art entſtandenen Verderbniſſe hernach fortdauren, und immer vermehret werden; ſo kan es nach einiger Zeit geſchehen, daß Jemand bey ſolchen Irrthümern aufs redlichſte und aufrichtigſte zu handeln ſich einbildet, welche er doch allererſt dadurch zu erzeugen veranlaſſet worden, weil er ehemals wiſſentlich das Böſe dem Guten vorgezogen, das wiederſprechende Gewiſſen aber durch Ausflüchte und Zerſtreuung nachgehends gedämpfet hat. Hierdurch wird das, was ich vorhin von den Sünden wieder das Gewiſſen zur Erläuterung angeführt habe, weiter aufgekläret. Man ſiehet nemlich, daß das Sündigen wieder das Gewiſſen mit der boshaftigen Wiederſeßung gegen das Wahre und Gute überhaupt nicht einerley iſt. Ich meine, der Begriff der leßtern iſt weiter. Denn ſie kan auch eine Folge von ehemaligen Sünden wieder das Gewiſſen ſeyn, wodurch man andere Begriffe zu ſuchen veranlaſſet worden, die nun zur Gewohnheit geworden ſind, und mit denen ſich nun heftige Neigungen oder Affecten zu verbinden pflegen, welche keine Gegenvorſtellung

weiter zu Kräften kommen laſſen. Mithin kan einer nun bey der böſeſten Sache ſicher ſeyn, und redlich zu verfahren glauben.

§. 57.

Es gehöret zwar hieher nicht, von der Freyheit des göttlichen Wiellns zu handeln. Ich will aber, um Misverſtand zu verhüten, davon nur ſo viel erinnern, daß der göttlichen Freyheit eben das Weſen zukomme, welches wir bisher erkläret haben, nur daß alles dasjenige ausgeſchloſſen werde, was eine Unvollkommenheit, Endlichkeit und Dependentz mit ſich bringet. GOtt kan vermöge ſeiner Freyheit nur dasjenige erwehlen, was nicht mit ſeinem weſentlichen Wollen, nemlich mit ſeiner Güte und Liebe zu der wahren Vollkommenheit ſtreitet. Alles übrige gehöret gar nicht unter die möglichen Thaten des unendlichen Weſens, ſondern iſt ein unmögliches und an ſich ungereimtes Unding, welches nur in einem unvollkommenen Verſtande, ſo lange man die Sache nicht gehörig überleget, den Schein eines möglichen Dinges an ſich nimmt. Die göttlichen Eigenſchaften werden dadurch niemahls eingeſchräncket, ſondern nur erkläret, wenn man ſaget, daß dadurch nichts geſchehen könne, was den übrigen nothwendigen Eigenſchaften des höchſten Weſens zuwieder wäre; gleichwie auch nicht einmahl das Vermögen der menſchlichen Freyheit dadurch eingeſchräncket, ſondern nur erkläret wird, daß dieſelbe nichts verrichten

Was für eine Freyheit in dem göttlichen Willen ſey.

kan, was an ſich, oder wegen der Einrichtung des menſchlichen Weſens, unmöglich iſt.

Das IV Capitel.

Von den allgemeinen Eigenſchaften, welche ſich an den Begierden der Menſchen, zum theil auch an dem freyen Wollen finden, und welche ſelbſt etwas anderes als eine Begierde ſind.

§ 58.

Erſte Eigenſchaft. Die Triebe können gereitzet werden.

Ein Trieb oder Begierde iſt ein Wollen, welches auch ohne Vorſatz mit einer Beſtändigkeit fortdauret, § 23. Daß es Begierden in uns gebe, können wir theils durch unmittelbares Bewuſtſeyn wahrnehmen, theils aber erkennen wir es daraus, weil uns gewiſſe Dinge mit einer Beſtändigkeit angenehm oder zuwieder ſind, § 24. Ob aber gleich iedwede Begierde ein beſtändig fortdaurendes Beſtreben iſt, ſo wircket ſie doch, wie die Erfahrung lehret, nicht immer mit einerley Grad der Stärcke. Gemeiniglich iſt eine Begierde in ihrem natürlichen und fortdaurenden Zuſtande nicht zu reichend, daß ſie in die That wircklich ausbrechen könte. Sie kan aber durch die Vorſtellungen des Verſtandes gereitzet, das iſt, zu einem ſtärckern Grade der Thätigkeit determiniret werden. Und alsdenn bricht ſie entweder vor ſich ſelbſt in die That

Wie daraus die wirckli-

That aus, wenn ihre Thätigkeit ſtärcker als die Freyheit iſt, oder die Freyheit nicht gebraucht wird, § 53; oder der freye Wille wird veranlaßt, nach dieſer Begierde zu handeln, indem ſich der Menſch bewuſt wird, daß die Sache, darzu er gereitzt wird, eben zu denenjenigen mit gehöre, wornach er mit ſeiner Freyheit zu ſtreben ſich ſchon anderweit vorgeſetzet hat § 45, oder wornach er zu ſtreben Urſache hat, wenn er ſeine Endzwecke erreichen will § 51, oder indem er ſich jetzo allererſt darnach zu ſtreben determiniret, § 39. Alles was eine Begierde reitzet, heißt ein Bewegungsgrund. Man ſaget dahero gar recht, daß alle Bewegungsgründe eine Sache als gut oder böſe vorſtellen, § 26.

chen Thaten entſtehen.

Was ein Bewegungsgrund iſt.

§ 59.

Die Reitzung einer Begierde geſchiehet entweder dadurch, daß das Object derſelben im Verſtande lebhafter vorgeſtellet wird; oder daß der Verſtand empfindet oder urtheilet, daß ietzo das Object gegenwärtig, oder die Vereinigung mit demſelben möglich, oder gar wahrſcheinlich oder gewiß ſey; oder daß es ſonſt ietzo darnach zu ſtreben nöthig ſey, weil ſonſt die Gelegenheit nicht leicht wiederkommen möchte, oder weil ſolches gewiſſe andere Endzwecke erfordern. Alles demnach, was die Idee von den Objecten der Triebe unſeres Willens, oder von der Nothwendigkeit darnach

Unterſchiedene Arten der Bewegungsgründe.

zu ſtreben, oder von der Möglichkeit oder Gewißheit dieſelben zu erlangen, oder von unſerm anderweitigen Vorſatz darnach zu ſtreben, lebhaft macht, es mag ſelbſt die daher gehörigen Ideen unmittelbar hervorbringen, oder nach den Regeln der Einbildungskraft Gelegenheit geben, daß ſie uns dabey einfallen, das reitzet den Willen und iſt ein Bewegungsgrund. Auf dieſe Weiſe werden ſowohl die begehrenden als verabſcheuenden Triebe gereitzt. Man ſiehet hieraus, warum ſogleich eine Menge Triebe erreget werden müſſen, wenn wir des Morgens aufwachen, weil uns die Dinge, welche wir empfinden, theils ſelbſt reitzen, theils nach den Regeln der Einbildungskraft uns unſerer Endzwecke und Entſchlieſſungen erinnern.

§ 60.

Höherer Grund von dem Vermögen der Bewegungsgründe.

Nemlich es gehören dieſe Regeln mit zu den höchſten Grundgeſetzen der Natur, nach welchen der Verſtand und Wille mit einander verknüpft ſind, daß erſtlich, ſo bald eine Idee in uns lebhaft wird, wir dieſelbe mit unſern Begierden und Endzwecken vergleichen, und uns des Verhältniſſes gegen dieſelben bewuſt werden, und zum andern, daß ſodann der daher entſtehende Grad der Lebhaftigkeit der Triebe der Lebhaftigkeit der Idee proportional iſt, nemlich mit derſelben wächſt und abnimmt, es wäre denn, daß die

Lebhaftigkeit des Triebes durch den Gebrauch des freyen Willens, oder durch das Wiederſtreiten anderer Triebe, gemindert oder aufgehoben würde. Demnach kan man weder in den Willen anderer Menſchen wircken, noch auch in ſich ſelbſt eine Begierde vorſetzlich ſtarck machen, als vermittelſt des Verſtandes. Und dieſes iſt eine von den Urſachen, warum der Verſtand der Richtung unſeres Willens hat unterworfen werden müſſen, damit wir nemlich durch die Vorſtellungen des Verſtandes, welche wir veranlaſſen oder unterhalten, unſere Begierden ſelbſt auf mancherley Weiſe regieren und beherrſchen könten. Daher iſt das Beſtreben nach vielen und deutlichen Bewegungsgründen die beſte beyhelfende Urſache, das Vermögen unſerer freyen Entſchlieſſungen zu erhöhen, § 51.

Folgerungen.

§ 61.

Ich habe aber mit gutem Bedachte von den Vorſtellungen, welche den Willen reitzen ſollen, nur dieſes erfordert, daß ſie lebhaft ſeyn ſollen, nicht aber eben, daß ſie allezeit eine wahre Deutlichkeit beſitzen müſten. Unter der Lebhaftigkeit einer Idee aber verſtehe ich nur einen erhöheten Grad der Thätigkeit, wodurch ſie gedacht wird. Denn durch die abſtracte Deutlichkeit wird oft die Reitzung wiederum aufgehoben, wenn man dadurch gewahr wird, daß dasjenige Gute, welches auf den erſten Anblick in einem

Die Bewegungsgründe wircken nach Proportion ihrer Lebhaftigkeit, nicht nach Proportion der wahren Deutlichkeit

nem Objecte zu ſeyn ſchien, in der That nicht darinnen anzutreffen ſey, oder daß die Sache die gehörige Güte in Abſicht auf die übrigen Endzwecke der Seele nicht habe. Daher ſind Leute von rohem Verſtande, weil ſie ſelten zu einer wahren Deutlichkeit der Begriffe gelangen, bey ſinnlichen Dingen zu heftigen und ausſchweiffenden Reitzungen geneigter als andere. Hingegen die edlern Begierden laſſen ſich in ihnen deſto ſchwerlicher erwecken, weil die Bewegungsgründe darzu nicht anders als durch deutliche abſtracte Ideen lebhaft werden können. Ueberhaupt werden die Menſchen durch ſinnliche Begriffe am meiſten gereitzet, weil dieſe die gröſte Lebhaftigkeit haben.

§ 62.

Warum ſich der Wille bey einem Menſchen leichter reitzen läſt, als bey dem andern.

Es läßt ſich aber der Wille bey einem Menſchen leichter und mehr als bey dem andern reitzen. Es ſind vielerley Urſachen davon möglich. Es kan vieles an der Beſchaffenheit des Verſtandes liegen, vermöge welcher er überhaupt oder bey manchen Materien langſam, zu dunckeln Begriffen geneigt, oder wenig auf einmahl zu dencken fähig iſt. Es kan auch der Gebrauch des Verſtandes Schuld daran ſeyn, daß er nicht aufmerckſam und thätig, oder nicht cultivirt genug geweſen. Vieles kömmt auch auf den Körper als das Werckzeug der Seele an. Denn es kan ſeyn, daß derjenige Zuſtand des Körpers, deſſen Empfindung den Willen ſolte

reitzen helffen, ſchwerlich verurſachet wird. Oder der Körper wiederſtehet vielleicht den Wirckungen der Seele zu ſehr, wodurch der Wille von der einiger maſſen angefangenen Action wiederum abgeſchreckt, und dieſelbe zu unterlaſſen bewogen wird. Man hat auch den vorhergegangenen Zuſtand des Gemüthes in Betrachtung zu ziehen, ob der Menſch vielleicht mit Vorurtheilen wieder die Sache eingenommen ſey, oder ob ſich ſolche Begierden in ihm finden, welche der vorhabenden Reitzung wiederſtreiten, als welches beydes nicht nur die Bewegungsgründe vor ſich entkräftet, ſondern auch die Aufmerckſamkeit auf dieſelben hindert. Der Menſch kan auch vorſetzlich wiederſtehen. Er kan auch zu der Sache, darzu man ihn reitzen will, ſchon vorher einen ſtarcken Trieb haben, oder ſich ſogleich frey entſchlieſſen zu folgen, und ſeine Thätigkeit damit zu verbinden, wodurch denn die Wirckung der Bewegungsgründe befördert wird. Endlich aber iſt es auch möglich, daß ſich an der natürlichen Beſchaffenheit der Kräfte des Willens ſelbſt dieſer Unterſchied befindet, daß die Fähigkeit gereitzt zu werden in der einen Seele gröſſer als in der andern iſt. Wer ſich in vorkommenden Exempeln bemühet die Gründe der erfolgten unterſchiedenen Reitzung zu entdecken, der wird wahrnehmen, daß man alle dieſe Urſachen zuſammen nehmen müſſe.

§. 63.

Andere Eigenſchaft. Die Vollkommenheiten an den Kräften des Willens ſind trennbar.

An iedweder endlichen Kraft laſſen ſich folgende Vollkommenheiten als möglich unterſcheiden, erſtlich die Lebhaftigkeit, vermöge welcher ſie leicht in eine heftige, und mit groſſer Geſchwindigkeit wirckende, innerliche Thätigkeit geſetzt werden kan; zum andern die Stärcke oder der Nachdruck, vermöge deſſen ſie viel Wiederſtand zu überwinden vermag; endlich die Dauerhaftigkeit, oder das Vermögen die Wirckſamkeit lange Zeit fortzuſetzen. Es iſt aber auch möglich, daß dieſelben nicht allerſeits, ſondern nur eine oder zwey, oder daß gar keine in ſonderlichen Grade vorhanden iſt. Eben dergleichen Unterſchiede werden wir in der Erfahrung an den Kräften des menſchlichen Willens gewahr. Ein Wille, welchem es an Nachdruck und Dauerhaftigkeit fehlet, wird dennoch oft leichtlich in eine heftige und geſchwind wirckende Action gebracht. Er ſtehet aber auch gar bald ab, wenn ihm ein wichtiger Wiederſtand in den Weg gelegt wird, und wenn man ihn auch nicht hindert, ſo läßt er ſeine Endzwecke in kurzen von ſich ſelbſt wiederum fahren. Der Wille anderer hingegen, an welchen ſich bloß ein beſonderer Grad des Nachdrucks befindet, läßt ſich auch die gröſte Schwierigkeit nicht leicht abſchrecken, die Endzwecke, welche er einmahl hat, durchzutreiben. Nachdem er ſie aber erhalten hat, ſo verlöſchen

ſie

ſie im kurzen von ſich ſelbſt wiederum, daß es nicht anders ſcheinet, als ob er ſie nur habe erlangen, nicht aber fortſetzen oder ſich zu Nutze machen wollen. Noch andere Leute unterſcheiden ſich inſonderheit durch die Dauerhaftigkeit ihres Wollens, ob ſie gleich in Anſehung der beyden erſtern Vollkommenheiten nicht ſonderlich ſtarck ſind. Wenn ihnen dahero ihr Endzweck ietzo zu erhalten zu ſchwer iſt, ſo behalten ſie ſich die Ausführung deſſelben immer wiederum auf eine andere Zeit eben ſo ernſtlich vor, oder pflegen, wenn darzu keine Hoffnung übrig ſcheinet, in Gram und Traurigkeit zu verfallen. Endlich giebts auch ſo unedle Gemüther, welche in Anſehung keiner der ietzt erzehlten Vollkommenheiten etwas ſonderliches an ſich haben. Man findet auch in der Erfahrung, daß es bey den meiſten Menſchen mit der einen Gemüthskraft anders als mit der andern bewandt iſt, und daß die eine von den erwehnten Vollkommenheiten etwas merckliches beſitzet, ungeachtet die andere wenig davon hat, welches aber, gleichwie auch das vorige, gemeiniglich nicht bloß der natürlichen Beſchaffenheit der Kräfte, ſondern zugleich der Cultur und Angewöhnung zuzuſchreiben iſt. Bey einer ſo groſſen Mannigfaltigkeit ſowohl der Kräfte als der Grade der Vollkommenheit kan es auch nicht fehlen, daß nicht un-

zehlige gemiſchte Gemüthsarten zum Vorſchein kommen ſollten.

§ 64.

Hieraus flieſſen die Gemüthstemperamente, welche erklärt werden.

Es iſt nichts gewöhnlicher, als daß man im gemeinen Leben gar vieles von den Temperamenten der menſchlichen Gemüther redet, welches aber öfters auf ganß dunckele oder gar wiederſprechende Begriffe hinaus läuft. Die ießo gemachten Wahrnehmungen aber geben uns einen deutlichen Grund, die bekannten Temperamente, wiefern ſie nemlich das Gemüthe, das iſt den Willen und denjenigen Zuſtand der Seele, welcher davon abhanget, betreffen, genau zu unterſcheiden, ſo daß auch unſere Beſtimmung mit dem Sprachgebrauche ſo gut übereintreffen wird, als es bey ſolchen Worten möglich iſt, deren Gebrauch die Unwiſſenheit und Verwirrung der Menſchen ſchwanckend gemacht hat. Das Temperament überhaupt heiß hier ſo viel als eine Art von Miſchung. **Das Temperament der Gemüthskräfte** aber beſtehet in der Art der Miſchung der Vollkommenheit und Unvollkommenheit, welche ſich in der Art und Weiſe des Verfahrens überhaupt befindet, welches die Gemüthskräfte beobachten, indem ſie nach ihren Endzwecken ſtreben. Nemlich das Weſen desjenigen, was in der Seele das ſogenannte bloß ſangviniſche Temperament ausmachet, beſtehet in einer ſolchen Gemüthsart, da die Kräfte des Willens einen beſon-

beſondern Grad der Lebhaftigkeit vor vielen andern beſitzen, in dem Nachdrucke aber und der Dauerhaftigkeit deſto ſchwächer ſind. Das bloß choleriſche Temperament thut es andern an Nachdruck, und das bloß melancholiſche an der Dauerhaftigkeit zuvor, leidet aber wiederum an den übrigen Vollkommenheiten Abgang. Der phlegmatiſche Zuſtand aber, denn man kan ihn eigentlich kein Temperament nennen, iſt in Anſehung aller dieſer Eigenſchaften ſchwächer, als ſie bey den meiſten Menſchen angetroffen zu werden pflegen. Weil wir auch ſchon bemercket haben, daß nicht eben alle Gemüthskräfte in einem Menſchen von einerley Temperamente ſind § 63, ſo muß man entweder, wenn der Begriff deutlich ſeyn ſoll, iedesmahl die Kraft nennen, welcher man das Temperament zuſchreibet, oder man muß es alſo verſtehen, daß es der Perſon in Anſehung der meiſten Eigenſchaften zukomme.

§. 65.

Wenn man den Namen des Temperamentes nicht gebrauchen könne.

Man ſiehet leicht, daß das phlegmatiſche Weſen, welches andere auch ein Temperament nennen, an ſich eine Unvollkommenheit ſey. Die drey wahren Temperamente aber ſind getrennte Vollkommenheiten, welche von Rechtswegen alle da ſeyn ſollten. Wenn ſie nun alle vorhanden ſind, ſo kan man den Nahmen eines Temperamentes abermahl gar nicht gebrauchen, ſondern es

iſt

iſt alsdenn der Stand der Vollkommenheit, gleichwie bey dem phlegmatiſchen Weſen der Stand einer allerſeitigen Unvollkommenheit vorhanden, daher es z. E. lächerlich iſt, daß man davon geſchrieben hat, was Adam vor ein Temperament gehabt habe. Eben naher kömmt es auch, daß einige nicht wiſſen, wie ſie daran ſind, wenn ſich an einigen Leuten gar kein merckliches Temperament hervorthun will, ſondern alle drey Vollkommenheiten in mittelmäßigem Grade vorhanden ſind. Denn von dergleichen Perſonen muß man eine beſondere Anmerckung machen, man kan ſie aber ebenfalls zu keiner der gewöhnlichen Claſſen rechnen.

Die möglichen Miſchungen der Temperamente.

Das ſangviniſche und choleriſche, ferner das choleriſche und melancholiſche, ingleichen das ſangviniſche und melancholiſche Temperament können ſich ſowohl in Anſehung einer eintzigen Gemüthskraft, als in Anſehung der Gemüthsart überhaupt, wenn man die Benennung von dem größten Theile hernehmen will, verbinden, woraus denn ſo viel gemiſchte Temperamente entſtehen. Hingegen das phlegmatiſche Weſen kan in Anſehung einer eintzigen Gemüthskraft niemahls mit einem Temperamente zuſammen kommen, weil man ſich wiederſprechen würde, ob es wohl der einen Kraft in einer Seele zukommen kan, ungeachtet ſich an andern Kräften ein Temperament befindet.

Vorſichtigkeit bey Be-

Weil es demnach, wenn

wenn man einem ein Temperament zuſchrei- ben will, darauf ankömmt, daß man in ihm gewiſſe Vollkommenheiten ſeiner Kräfte in ihrer Art zu wircken wahrnehmen muß, darinnen er vor vielen andern etwas voraus hat, ingleichen weil nicht alle Kräfte noth- wendig einerley Temperament haben, ſo ent- ſtehet daher die Folge, daß die Frage, von was vor Temperamente jemand ſey, in vie- len Fällen höchſtſchwer oder gar unauflös- lich iſt, ob man gleich die Temperamente, überhaupt betrachtet, gar wohl von einan- der unterſcheiden kan.

urtheilung der Tempe- ramente.

§ 66.

Man verwirre aber mit dem Tempera- mente der Gemüthskräfte nicht etwan das Temperament des Leibes, welches zwar in den Gemüthszuſtand einen gewaltigen Ein- fluß hat, iedennoch aber mit den Tempera- mente der Seele durchaus nicht vor einerley zu halten iſt. Es kömmt nemlich das Tem- perament des Leibes theils auf die Beſchaf- fenheit und Spannung der feſten Theile, und zwar der Nervenfäſergen, theils auf die Be- ſchaffenheit der Säfte, und alſo vornemlich des Blutes, an. Es iſt auch offenbar, daß dieſe beyden Urſachen wechſelsweiſe in einan- der wircken, jedwede zu dem Zuſtande der andern gar vieles beytragen muß. Denn die Ausarbeitung der Säfte hanget von der Güte und Bewegung der feſten Theile ab, und hinwiederum eine gewiſſe Beſchaffenheit

Das Tem- rament des Gemüthes iſt nicht zu verwirren mit dem Tempera- mente des Leibes.

der Säfte machet, daß die zu den Geſchäften der Seele, und jedes Theiles im Leibe, nöthigen Materien wohl abgeſondert und bewegt werden können, gleichwie auch eine übele Beſchaffenheit derſelben zu Abſetzung ſchädlicher Materien, Verſchleimung, Verhinderung oder groſſer Schwierigkeit der Verrichtungen, Anlaß geben kan. Durch dieſes alles können die Wirckungen der Seele theils unmittelbar befördert, oder auch verhindert und ſchwer gemacht werden; theils können gelegentliche Urſachen zu angenehmen oder unangenehmen Empfindungen überhaupt, und zu Erweckung gewiſſer Willenszuſtände inſonderheit, entſtehen. Dieſelbigen haben ſodann in die Art zu verfahren, welche die Seele in ihren wiſſentlichen Geſchäften beobachtet, und auch in ihre unwiſſentliche Wirckung in den Leib, mancherley Einfluß. Wiefern nun ſolche Arten zu verfahren mit einer Beſtändigkeit beſtimmet werden, ſo gehören ſie mit zu dem Temperamente eines Menſchen; und zwar ſind ſie zu dem Temperamente des Leibes zu rechnen, wiefern die Urſachen davon in dem Leibe anzutreffen ſind. Man wird hieraus auch begreiffen, warum ſich die Temperamente mit den Jahren zu verändern pflegen, nemlich weil ſich der Zuſtand des Leibes ändert, ingleichen wie in einem veränderlichen Zuſtande des Leibes ein Grund liegen kan, daß Jemand eine Zeitlang anders verfährt, als

ſein

ſein Temperament ſonſt mit ſich bringet, und ſolange ein anderes Temperament bekommen zu haben ſcheinet. Nichts deſtoweniger bleibet bey denen mit den Jahren ſich ereignenden Veränderungen ordentlicher Weiſe auch etwas ſich ſelbſt ähnliches und beſtändiges, welches, ob es wohl andere Grade annimmt, doch die Möglichkeit ein gewiſſes Temperament des Leibes zu unterſcheiden übrig läſſet.

§ 67.

Auch nicht mit den herrſchenden Begierden und Leidenſchaften.

Eben ſo unerträglich iſt es, wenn man das Temperament der Gemüthskräfte mit den herrſchenden Begierden und Leidenſchaften verwirret. Es folgt zwar aus der unterſchiedenen Art zu wircken überhaupt, welche die Temperamente ausmacht, auch eine Neigung zu unterſchiedenen Thaten, z. E. ein ſangviniſcher Menſch ſucht ſolche Endzwecke, welche leicht und geſchwinde zu erhalten ſind, und liebt die Veränderung. Ein choleriſcher hingegen ſucht ein Vergnügen darinnen, daß er ſich in Schwierigkeit und Gefahr ſtecket, gleichwie ein melancholiſcher zu ſolchen Endzwecken am geſchickteſten iſt, welche lange Zeit brauchen, und ein phlegmatiſcher am liebſten eine ſolche Lebensart wehlet, dabey er ſich am wenigſten thätig verhalten darf. Allein die gewöhnlichſten Hauptleidenſchaften, Ehrgeitz, Geitz und Wolluſt können alle Gemüthsarten an ſich haben. Der Unterſchied beſtehet nur darinnen, daß ſich iedwedes in Verfolgung

seiner

ſeiner Abſichten anderer Mittel und einer andern Art zu wircken bedienet als das andere, und ſich in ſeinem Beſtreben alſo dabey auffühㄹet, wie es ſeiner Natur gemäß iſt. Z. E. ein Ehrgeitziger, welcher choleriſch iſt, ſuchet ſeine Ehre in ſolchen Dingen, welche zu erlangen ſchwer oder gar gefährlich ſind, dahingegen ſie ein Sangviniſcher lieber in Pracht, Ehrentiteln, Windmacherey und dergleichen ſuchet, und ſo ferner.

§ 68.

Dritte Eigenſchaft. Aus dem Wollen des Endzweckes entſtehet das Beſtreben nach Mitteln.

Sobald eine Begierde oder Vorſatz dergeſtalt erwecket worden, daß man darnach wirklich zu handeln anfängt, so entſtehet ein Bemühen, dafern der Zweck nicht unmittelbar in unſerer Gewalt iſt, ſich um die Mittel darzu zu beſtreben, welches ebenfalls mit zu den natürlichen Grundgeſetzen der Seele gehöret; daher wir daſſelbe auch an den Thieren wahrnehmen, ungeachtet ſie die Mittel nicht mit Ueberlegung beurtheilen, ſondern durch einen Trieb der Natur, oder durch die Einbildungskraft vermittelſt des Gedächtniſſes oder der Erfindungskraft, darauf gebracht werden. Dieſes Beſtreben wircket auch bey den Menſchen oft ohne Bewuſt ſeyn. Daß dabey die Ideen und Begierden bloß phyſice wircken können, lehret ſchon die iezuweilen mit unterlauffende Verwirrung, indem man z. E. ſich verſpricht, vergreiffet, verſchreibet u. ſ. w. Jemehr Ideen im Gedächtniſſe vorhanden ſind, und

und ſich in der Diſcpſition befinden, daß ſie leichte erwecket werden, deſto beſſer gehet das Beſtreben nach Mitteln von ſtatten, welches aus der Bemühung nach einem Endzwecke natürlicher Weiſe entſtehet, ich meine deſto leichter fällt man auf mancherley, und wircklich brauchbare Mittel. Daher cultiviret ſich dieſes Vermögen auch bey den unvernünftigen Thieren, wenn die Menge ihrer Empfindungen und Gedächtnißideen mercklich zugenommen. Jedoch, gleichwie alle Sätze, welche von endlichen Urſachen und ihren Wirckungen reden, mit der Einſchränckung anzunehmen ſind, daß die Urſache nicht durch andere Dinge verhindert ſeyn müſſe; alſo kan auch das Beſtreben nach den Mitteln, welches aus dem Wollen des Endzweckes natürlicher Weiſe herflieſſen muß, durch das Wiederſtreiten anderer Determinationen des Willens wiederum aufgehoben, und verhindert, oder wenigſtens vermindert werden. Daher iſt es keine allgemeine Regel, daß, wer den Zweck will, auch die Mittel wolle, ſondern es geſchiehet ſolches nur alsdenn, wenn er unverhindert, oder wenn er weiſe und dabey mächtig genug iſt. Die Meinung iſt nur, wenn man einen Endzweck der Vernunft gemäß begehret, ſo ſoll man ſich auch von dem Gebrauche der Mittel durch keine eiteln Abſichten abhalten laſſen.

§ 69.

Vierte Eigenſchaft. Das Verlangen kan geſtillet oder nur beſänftiget werden.

Wenn man dasjenige erlanget hat, was man begehret, ſo ſagen wir, das **Verlangen** werde **geſtillet** oder **erfüllet**. Wird aber unſer Verlangen ietzo nicht erfüllet, iedennoch glauben wir, daß es künftig werde erfüllet werden, und richten unſer Verlangen auf die künftige Erfüllung, ſo wird daſſelbe **ſuſpendirt** oder **beſänftiget**, welches den Nutzen nach ſich ziehet, daß die gegenwärtige Ermangelung der gewünſchten Objecte keinen Schmertz verurſachet § 24.

Was die Hofnung iſt.

Die Erwartung eines zukünftigen Guten heißt **Hoffnung**. Es gehöret zu derſelben zweyerley, einmahl, daß man vor gewiß oder wahrſcheinlich halte, daß das Gute, davon die Rede iſt, kommen werde; zum andern, daß man ſich dabey alſo beruhige, daß man keinen Zweifeln weiter Gehör giebt, welche uns wegen der Richtigkeit unſeres Urtheils von der Zukunft des Guten beyfallen. Demnach laſſen ſich die Begierden durch Hoffnung ſuſpendiren. Ferner verſtehet man leicht, daß man ſich an einem Guten ſchon durch die Hoffnung vergnügen könne. Nachdem die Vermuthungsgründe gut ſind, nachdem iſt auch die Hoffnung vernünftig. Die Erfahrung lehret, daß, iemehr eine Seele überhaupt oder bey gewiſſen Umſtänden zum Begehren und Vergnügen aufgelegt iſt, deſtomehr iſt ſie bey ſonſt gleichen Umſtänden zum Hoffen geneigt,

neigt, wovon der höhere Grund darinnen lieget, weil man, wie weiter unten gezeiget werden ſoll § 100, zu der Zeit ſeine Aufmerckſamkeit nicht eben ſowohl auf die gegenſeitige Gründe richtet; und weil man ſeinen Gemüthszuſtand, da man etwas als möglich wünſchet, und iezo keine Schwierigkeit oder Wiederſtand dabey empfindet und ſich mit vorſtellet, mit einer Ueberzeugung verwirret, daß die Sache in der That zu erhalten möglich ſeyn und ſich keine ſonderliche Schwierigkeit dabey finden werde. Daher machet die Luſt die Leute zum Wagen geneigt.

§ 70.

Was das idealiſche und körperliche Vergnügen, ingleichen der idealiſche und körperliche Schmertz iſt.

Diejenigen Dinge, welche uns Vergnügen oder Misvergnügen verurſachen § 24, thun ſolches entweder durch einen abſtraceten Begriff, welchen wir davon haben, z. E. die Schönheit, Ordnung, oder durch ein bloſſe Empfindung, welche vermittelſt des Körpers geſchiehet, und welche uns angenehm oder ſchmertzhaft iſt, ſobald wir uns derſelben bewuſt werden, z. E. der Geſchmack des Weines. Ich will jenes das idealiſche, dieſes das körperliche Vergnügen, ingleichen die erſte Art von Misvergnügen den idealiſchen und die andere den körperlichen Schmertz nennen. Unter den idealiſchen Schmertzen heißt die Verabſcheuung ſeiner eigenen vorigen Thaten, da man lieber wolte, daß ſie nicht geſchehen

Was Reue und Scham iſt. wären, Reue, und die Verabſcheuung der Schande, welche man zu erleiden oder erlitten zu haben glaubet, wird Scham genennet. Das Vergnügen muntert die Seele zur Thätigkeit auf. Durch das Vergnügen wird die Seele überhaupt zum agiren geneigter gemacht; dahingegen ſie durch Schmertz leichtlich niedergeſchlagen und verzagt wird. Denn ſo lange es ihr wohl gehet, ſo glaubt ſie ihre eigene Vollkommenheit zu empfinden, ſie wird zum Hoffen geneigt § 69, und weil ſie ietzo keinen Wiederſtand empfindet, ſo werden ihr ihre Handlungen nicht ſauer, von welchen allen alsdenn das Gegentheil erfolget, wenn ſie vom Misvergnügen beunruhiget wird.

§ 71.

Fünfte Eigenſchaft Es erzeugen ſich habitus zu begehren. Man wird in der Erfahrung finden, daß ſich manche Actionen der Geiſter ſehr lange Zeit fortſetzen, und wer weiß, ob ſie nicht unaufhörlich fortwähren würden, wenn ihnen nicht von andern wiederſtritten, und ſie dadurch aufgehoben würden. Dieſes trifft bey allen denenjenigen Actionen ein, da ein Niſus, das iſt, ein fortdaurendes Beſtreben der Seele, auf eines unter ſeinen möglichen Objecten gerichtet wird. Von den Actionen der Freyheit kan es dahero nicht gelten, weil der freye Wille kein an ſich fortdaurendes Beſtreben iſt, indem von den freyen Thaten nur die Möglichkeit in der Seele beſtändig iſt, § 41, wie denn ſolches auch die Erfahrung beſtätiget. Z. E. Wenn man etwas

was ungern thut, und ſich währender Uebung die Empfindung der Beſchwerlichkeit nicht etwan phyſice ändert, und ſich verlieret; ſo entſtehet kein ſich fortſetzendes Beſtreben dergleichen weiter zu thun. Denn man that es bloß durch Anwendung der Freyheit. Man verband nemlich die Thätigkeit der Freyheit mit dem Beſtreben, ſich einer Beſchwerlichkeit zu entſchütten. Daher wenn z. E. junge Leute aus der Zucht in die Freyheit kommen; ſo bleiben einige gut, es ſey nun gantz moraliſch, oder halb moraliſch, weil währender Einſchränckung ſich ihr Gemüthe wohl gewöhnet hat. Andere aber ſchlagen um, ſo bald ſie frey werden, und dieſes nicht bloß wegen der Reitzungen zum Böſen, die ihnen vorkommen, ſondern weil ſie das Gute zuvor auch beſtändig ungern gethan hatten. Hingegen alle Thätigkeiten der Begierden, wenn dieſelben auf ihre Objecte gerichtet werden, ſind fähig, ſich fortzuſetzen, ſo lange ihnen nicht von andern Determinationen des Willens wiederſtritten wird. Wenn man dahero nach einer Begierde öfters auf einerley Art handelt, ſo kömmt die neue Action hinzu, indem die vorige auch noch fortdauret, und weil ſie ſowohl von einerley Weſen als von einerley Richtung mit derſelben iſt, ſo muß ſie ſich mit ihr eben ſowohl in eine Action vereinigen, als etwan aus zwey Bewegungskräften eine einzige Bewegung wird, wenn ſie der Richtung nach nicht unterſchieden ſind.

Solchergeſtalt muß die Determination einer Begierde auf ihr Object immer ſtärcker werden, ie öfter ſie wiederholet wird, dergeſtalt, daß ſie ie länger ie mehr ausrichten, ſich immer mehr fortſetzen, und gröſſern Wiederſtand überwinden kan. Eine iedwede dergeſtalt erhöhete Fähigkeit, daß ſie ſich nicht leicht wiederum hinwegnehmen läßt, heißt ein habitus. Folglich wenn man oft nach einer Begierde agiret, ſo entſtehet ein habitus zu begehren. Ob ſich nun gleich die Thätigkeiten des freyen Willens ſelbſt nicht in habituale Beſtrebungen verwandeln können, ſo findet doch dieſes wohl öfters bey den Wirckungen und Folgen freyer Thaten ſtatt. Denn wenn die freye Action in der vorſetzlichen Abrichtung einer Begierde auf eines von ihren Objecten beſtund, ſo wird ſich dieſe in einen habitum daſſelbe zu begehren verwandeln, ob ſich gleich der Vorſatz darein nicht verwandeln kan. Wenn eine eitele Begierde zu einem ſtarcken habitu geworden, ſo kan man ſie eine Leidenſchaft nennen, weil dadurch die gehörige Thätigkeit der Freyheit eingeſchränckt wird, und die Seele ſich mehr leidend verhält, als es ſeyn ſoll, § 46. Es ſchräncken aber die Leidenſchaften die gehörige Thätigkeit der Seele nicht nur dadurch ein, daß ſie ſtarcke, und deswegen ſchweer zu überwältigende, habitus im Willen ſind, ſondern hauptſächlich auch dadurch, daß ſie eine übele Richtung

Was eine Leidenſchaft ſey.

tung

tung des Verſtandes mit ſich bringen. Daher werden die Leute durch die Leidenſchaften voll von verkehrten Meinungen, und endlich unverbeſſerlich.

§. 72.

Der Erläuterung wegen erinnere ich ſogleich, daß man hieraus abnehmen könne, wie man, wenn man nach einer unedlern Begierde zu agiren nöthig hat, oder ſich entſchlieſſet, dennoch verhindern könne, daß nicht der Freyheit zum Nachtheil ein ſtarcker habitus daraus werde. Es gehet ſolches auf zweyerley Art an. Erſtlich wenn man ſich vorſeꜩlich bemühet, das Object iedesmahl nur als ein Mittel zu einem höhern Endzwecke zu gebrauchen, z. E. nicht öfter zu ſpielen, als man eine Gemüthserqvickung brauchet. Denn weil die Richtnng der Begierde auf den höhern Zweck nicht in dem Weſen der Begierde ſelbſt gegründet iſt, ſondern in der unmittelbaren Anwendung der Freyheit beſtehet; ſo iſt ſie keine ſich fortſeꜩende Action, und wird alſo kein habitus daraus, die Sache auch ohne dergleichen Verhältniß zu begehren. Ferner, wenn man ſich iedesmahl ausdrücklich vornimmt, der niedrigen Begierde nicht weiter zu folgen, als wiefern ſie den höhern Endzwecken nicht wiederſtreitet, z. E. nicht öfter in Geſellſchaft zu gehen, als man ohne Verabſäumung ſeines Berufſs thun kan; ſo wird zwar, weil alsdenn die Begierde bloß

Wie man verhindern kan, daß keine allzuſtarken habitus der unedlern Begierden entſtehen.

auf ihr eigenes Object gehet, ein habitus daraus daſſelbige zu begehren, allein, wenn kein Selbſtbetrug mit unterläufft, ſo kan doch derſelbe der Freyheit nicht zu Kopfe wachſen, weil dieſelbe vorher iedesmahl noch ihre Macht darüber ausübet, und ihn, wo er zu ſtarck werden will, ſogleich einſchräncket. Mit einem Worte, die Subordination der Endzwecke § 17 iſt das Mittel, wodurch man die Herrſchaft über ſich ſelbſt wieder die anwachſende Gewalt der Begierden behaupten kan.

§ 73.

Die habitus zu begehren ſind mit andern habitibus nicht zu verwirren.

Man verwirre aber diejenigen habitus, welche in einer erhöheten Bemühung oder conatu beſtehen, nicht mit der andern Claſſe der habituum, welche bloß erhöhete Fähigkeiten oder Möglichkeiten ſind, auf gewiſſe Art agiren zu können, dergleichen z. E. der habitus zu ſchreiben, Verſe zu machen, Holz zu hacken u. ſ. f. iſt, worunter man deswegen noch keinen niſum verſtehet, die Action auch wircklich zu unternehmen. Dieſelben entſtehen zwar ebenfalls durch wiederhohlte Handlungen, aber ihre Fortdauer hat einen ganz andern Grund. Nemlich die wirkende Kraft bekömmt die beyhelfenden Urſachen immer beſſer in ihre Gewalt, die Stärcke der Kraft nimmt zu, die nöthigen Begriffe werden der Seele immer geläufiger, und ſie erinnert ſich ſogleich der Art und Weiſe, wie ſie ehemahls verfahren hat, es

werden

werden auch die Werckzeuge des Körpers durch öftere Bewegung zur Action geſchickter als zuvor.

§. 74.

Weil unſere natürlichen Begierden auf ein allgemeines Weſen gehen, ſo werden ſie auf eines von ihren Objecten gerichtet, ſo oft man ſie auf etwas richtet, welches ſich aus dem allgemeinen Begriffe, darauf die Begierde gehet, ſubſumiren läßt, das iſt, worinnen oder wodurch man das gewünſchte allgemeine Weſen gantz oder zum theil zu erhalten gedencket. Demnach iſt eine iede ſolchergeſtalt gerichtete Begierde eine ſich fortſetzende Action, welche durch die Wiederholung der That habitual wird, §. 71. Ferner wird eine Begierde auf denjenigen Umſtand des Objectes mehr gerichtet, welchen man am deutlichſten denket, und worauf man ſeine Aufmerckſamkeit am meiſten lencket, § 60 Folglich wenn man die Aufmerckſamkeit auf einen begehrten Umſtand an der Sache allein, oder mehr als auf die andern richtet; ſo läßt man die übrigen leichtlich gar aus der Acht, und es entſtehet daher eine habituale Begierde nach demſelben Umſtande, und mithin eine neue oder erzeugte Begierde. Es iſt demnach eine erzeugte Begierde ein habitual gewordenes Begehren eines Theiles oder Umſtandes einer andern Begierde, wobey man den Grund, warum man denſelben zuerſt begehrte,

Sechſte Eigenſchaft. Aus einer Begierde können ſich andere Begierden erzeugen.

gehrte, wegen Mangels der Aufmerckſamkeit auf alle Nebenumſtände vergeſſen hat, und ihn nunmehro um ſein ſelbſt willen begehret. Auf dieſe Weiſe pflegen die weſentlichen Begierden von ihrem wahren Objecte ſo ſehr auszuarten, daß öfters zuletzt die erzeugten Begierden ihrem erſten Urſprunge nicht mehr ſehr ähnlich ſind.

§. 75.

Welches die Umſtände ſind, aus denen ſich neue Begierden erzeugen können.

Nun ſind die Umſtände, welche bey unſerem Beſtreben nach einem verlangten Objecte vorkommen können, folgende. Wir müſſen das gewünſchte Objeet lebhaft dencken. Wir müſſen diejenigen Species nnd ferner diejenigen einzelnen Dinge beſitzen, in welchen das allgemeine Weſen, nach welchem wir ſtreben, angetroffen wird. Wir müſſen die Theile des gewünſchten Objectes beſitzen. Wenn wir das Object haben, ſo werden auch die weſentlichen Wirckungen deſſelben möglich, an welchen uns öfters am meiſten gelegen. Wir müſſen die Mittel und Urſachen des verlangten Objectes in unſerer Gewalt haben, und iemehr wir davon beſitzen, deſto mehr iſt es ſchon eben ſo viel, als ob wir die Sache ſelbſt beſäſſen. Diejenigen Nebenumſtände müſſen endlich verhanden ſeyn, mit welchen das Object verbunden iſt. Es iſt demnach bey iedwedem von den erzehlten Umſtänden möglich, daß, wenn wir unſere Aufmerkſamkeit beſonders darauf richten, die übrigen aber vergeſſen

geſſen und aus der Acht laſſen, mittlerweile aber die Action etliche mahl wiederholen, daraus eine erzeugte Begierde nach demſelben Umſtande entſtehen kan. Weil ſich auch die Begierde nach dem Urtheile des Verſtandes richten muß, ſo kömmt es nicht darauf an, ob dasjenige, worauf ſich die Begierde richtet, das Weſen, welches wir ihm zuſchreiben, wircklich an ſich habe, ſondern nur ob wir daſſelbe darinnen zu finden vermeinen.

§ 76.

Wie viel einfache Arten erzeugter Begierden möglich ſind.

Demnach läßt ſich aus einer iedweden Begierde die Erzeugung folgender neuen Begierden als möglich ableiten. Nemlich die Begierde nach einem Objecte determiniret ſich leichtlich 1) auf ein Speciem deſſelben, z. E. aus der Wahrheitsbegierde fließt die Neugierigkeit. 2) auf ein individuum deſſelben, z. E. aus der Liebe zur Philoſophie entſpringet leicht eine habituale Hochachtung gegen dieſen oder jenen berühmten Mann, welches ferner zu dem Vorurtheile des Ehranſehens Anlaß giebt. 3) auf ein Mittel des Objectes, z. E. ſo entſtehet die Geldbegierde. 4) auf die Theile deſſelben, z. E. aus der Liebe zur Ordnung entſtehet die Liebe zur Reinlichkeit, welche man zuweilen um ihrer ſelbſt willen auch ohne und wieder den Zweck ſuchet. 5) auf die Folgen und Wirckungen des Objects, z. E. aus der Eigenliebe fließt die Hochachtung vor ſeine eigenen Wercke, aus der Freundſchafts-

ſchaftsliebe die Liebe gegen die Kinder des Geliebten. 6) auf die Zeichen des Objects, z. E. aus der Ehrbegierde folgt das Vergnügen an Complimenten, an welchen ſich einige zu vergnügen gewöhnet haben, ungeachtet ſie wiſſen, daß in dieſem Falle keine Realität darhinter ſteckt. 7) auf die darneben empfundenen Dinge, z. E. ſo erzeuget ſich, wenn es uns an einem Orte wohlgegangen, eine Liebe zu dem Orte ſelbſt, dergleichen die Liebe zum Vaterlande iſt. 8) auf die Idee des Objects und auf alles was die Idee von demſelben oder von dem Genuſſe deſſelben, oder von einem andern Umſtande daran lebhaft machet, wenn es neimlich ein Bild deſſelben oder etwas ihm ähnliches iſt, oder wenn es ſonſt nach den Geſetzen der Einbildungskraft die Idee davon erwecket oder unterhält, z. E. aus dem Geilheitstriebe entſtehet die Begierde Liebesgeſchichte zu leſen, das Vergnügen an unzüchtigen Worten und Bildern u. ſ. f. Es verſtehet ſich auch von ſich ſelbſt, daß unter den erzehlten Gründen bey einem einzigen Exempel mehrere zugleich zuſammen kommen können. Es gilt auch, was bisher von der Ableitung eines Triebes von dem andern geſagt worden, eben ſo wohl von verabſcheuenden als von begehrenden Trieben, weil ſich der angegebene Grund auf beyde ſchicket.

§ 77.

§ 77.

Weil nun ſolchergeſtalt aus iedweder weſentlichen Begierde ſo viel zufällige, und aus iedweder zufälligen ſo viel andere zufällige, ingleichen aus etlichen zufälligen oder weſentlichen Begierden zuſammen genommen, wiederum neue Begierden entſtehen können, ſo wird dadurch die Anzahl der Begierden in einer Seele unendlich vermehret. Daher iſt die Erklärung, wie dieſe oder jene Begierde in einem Menſchen auch nur hat entſtehen können, in vielen Exempeln überaus ſchwer. Noch gröſſern Schwierigkeiten aber iſt ſie unterworfen, wenn man zeigen ſoll, wie manche Neigung in gewiſſen einzeln Perſonen wircklich entſtanden ſey, weil man die vorhergegangenen Umſtände ſelten zuverläßig wiſſen kan, und auch die Perſonen ſelbſt dieſelben mehrentheils vergeſſen haben, z. E. wenn man erklären ſoll, warum manche arme Leute dennoch eine Begierde haben, hoch zu ſpielen, und was ſie mit ſaurer Mühe verdienet haben, im Spiele willig daran ſetzen, oder warum manche Leute an gewiſſen Thieren ein ſo groſſes Vergnügen, oder einen habitualen Geſchmack an gewiſſen Farben oder Kleidertrachten haben.

Die Mannigfaltigkeit der Urſachen macht die Erklärung der erzeugten Begierden ſchwer.

§. 78.

Die Begierden ſind in ihrer Thätigkeit mancherley Graden der Stärcke und Schwäche unterworfen, § 58. Einige dieſer Grade

Siebende Eigenſchaft. In den Trieben finden ſich die Affecten.

de ſind alſo beſchaffen, daß ſie nicht lange fortgeſezt werden können, welche wir Affecten nennen wollen. Wir verſtehen demnach unter den Affecten den veränderlichen Grad der Stärcke und Schwäche an der Thätigkeit der menſchlichen Triebe, welcher ſeiner Natur nach alſo beſchaffen iſt, daß er ſich nicht beſtändig fortſetzen kan.

Eintheilung der Affecten.

Es giebt alſo Affecten ſowohl der begehrenden als der verabſcheuenden Triebe.

Wirckung der Affecten.

Sie hindern nach Proportion ihrer Stärcke die Seele in ihren vernünftigen Ueberlegungen, und in der bedachtſamen Anwendung der Mittel zu ihren Endzwecken; daher man auch dieſes vor das Kennzeichen ihrer Gegenwart annehmen und ſagen kan, daß einer um ſoviel mehr im Affecte ſey, iemehr er dadurch an dem regelmäßigen Gebrauch ſeiner Vernunft gehindert wird. Man verwirre aber die Affecten nicht mit der fortdaurenden allzuſtarcken Heftigkeit mancher Begierden, welche man Leidenſchaften nennet, § 71. Alle Affecten entſtehen jähling.

Wie die Affecten entſtehen.

Die Erfahrung lehret auch, daß die Affecten ſich gemeiniglich an den eiteln Begierden befinden, und auch alsdenn am heftigſten werden, welches mit zu der menſchlichen Verderbniß zu rechnen iſt, davon weiter unten geredet werden ſoll. Und nebſt dem jählingen Urſprunge und der Geſchwindigkeit zu wircken, iſt es aus dieſem Grunde ohne Zweifel herzuleiten, daß die Affecten der Menſchen

ſchen theils aus verworrenen Begriffen entſtehen, theils ferner verworrene Begriffe machen. Weſentlich aber iſt ſolches zu jedem Affecte überhaupt nicht nöthig, ſondern es iſt auch ein Stand der Menſchen möglich, da mit den Affecten nur ſehr lebhafte Begriffe ohne Verwirrung verbunden wären. In demſelben aber müſten ſich die Affecten allezeit an den guten Begierden befinden; ſie würden nicht die vernünftige Ueberlegung und Anwendung der Mittel hindern, ſondern nur das Gemüthe in höherm Grade auf gewiſſe Objecte richten; und ſie würden ungefehr im Willen eben das ſeyn, was das Feuer der Meditation im Verſtande iſt, welches auch nicht immer fortdauret, welches aber dem Verſtande die gröſte Wirckſamkeit zu wege bringet, und ihn unterdeſſen nur von andern Objecten abziehet. Die Erzeugung der Affecten ſelbſt ſcheinet folgender geſtalt zu geſchehen. Eine jedwede Begierde, wenn ſie auf die Vorſtellung ihres Objects im Verſtande gerichtet wird, kan dieſelbe Vorſtellung lebhafter machen. Es geſchiehet ſolches theils dadurch, daß der actus cogitandi vermehret wird, theils aber auch dadurch, daß nach den Regeln der Einbildung zu Herbeyſchaffung anderer Ideen, ingleichen daß zu Abſtractionen und Urtheilen Gelegenheit gegeben wird. Indem nun dieſes geſchiehet, ich ſetze, daß nicht andere Hinderniſſe in den Weg kommen, ſo giebt

die gröſſere Lebhaftigkeit der Gedancken auch dem Willenszuſtande eine noch gröſſere Wirckſamkeit. Wenn daher mit derſelben gegen den Verſtand ferner fortgewircket wird, ſo werden auch die Ideen noch lebendiger, und ſo vermehret eines die Action des andern wechſelsweiſe. Dieſes gehet ſo lange fort, bis die Wirckſamkeit ihren höchſtmöglichen Grad erreichet hat, zu welchem ſie in dieſer Seele überhaupt, oder zu welchem ſie doch bey dieſen Umſtänden gelangen kan. Man ſetze nun, daß in gewiſſen Fällen dieſe Reyhe der Veränderungen ſich mit einem auſſerordentlichem Grade der Stärcke anfieng, und nehme einen Fall an, wo ſich dieſelbe auch eine Zeitlang ohne merckliche Hinderung fortſetzen kan, oder da auch wol die Lebhaftigkeit der Ideen durch neue Empfindungen vermittelſt des Körpers unterſtützet wird; ſo läſſet ſich begreiffen, wie zuweilen die Wirckſamkeit der Triebe ſich bis zu einem ſolchen Grade erhöhen läſſet, der nicht fortdauren kan, das iſt, wie ſich ein Trieb im Affecte befinden kan. Der urſprüngliche Grad der Stärcke ſelbſt, mit welchem ſich die Reyhe der Veränderungen anfängt, kan von mancherley Gründen abhangen. Z. E. vielleicht ſind gewiſſe Empfindungen lebhafter, als gewöhnlich, geweſen; vielleicht ſind alle oder manche Begierden in gewiſſen Perſonen leichter zu reitzen, als in andern; vielleicht iſt der Anfang der Actionen geſchwinder,

der, als gewöhnlich, geweſen, daher er auch vermögender geworden; vielleicht hat man dadurch viel beygetragen, daß man, ohne erſt eine Ueberlegung anzufangen, und hierdurch die Heftigkeit der Action der Begierde zu zerſtreuen und zu ſchwächen, gleich in dem erſten Augenblicke der Vorſtellung des Objects zu agiren angefangen hat; vielleicht ſind zufälliger Weiſe zu gewiſſer Zeit weniger Hinderniſſe gewiſſer Zuſtände, oder mehr beyhelfende Urſachen derſelben, da geweſen. Die Erfahrung beſtätiget, daß alle dieſe Gründe wircklich vorkommen, daher auch manche Leute ihres Naturelles, oder ihrer Angewöhnung, wegen leichter in Affect kommen, als andere. Will man ſich die Sache abermahl mit Zahlen erläutern, ſo ſetze man, die Lebhaftigkeit der Idee A = 10 bringe die Begierde in eine Action = B, welches B aber die Action der Idee A ſelbſt zu einen Grade = 20 erheben kan: ſo wird hierauf das verdoppelte A aus dem vorigen Grunde hinwiederum B verdoppeln, und 2 mal B würde, wenn die Proportion ſo fortgienge, 4 mal A, und dieſes 4 mal B, letzteres aber 8 mal A geben, und ſo weiter, bis der vorietzo höchſtmögliche Grad der Wirckſamkeit entſtünde. Allein eben deswegen können auch die Affecten nicht allzulange dauren, weil der Grad des Willenszuſtandes ſtärcker iſt, als er nach Beſchaffenheit der Einrichtung der Seele

ſeyn kan, wenn er beſtändig fortwähren ſoll.

Unterſchiedener Gebrauch der Nahmen der Affecten.

Damit ich nunmehro die Affecten ſelbſt ordentlich erklären kan, ſo muß ich dieſe allgemeine Erinnerung voran ſchicken, welche man bey allen im Gedächtniß behalten muß, daß man nemlich den Nahmen derſelben ſowohl bey den veränderlichen Graden der Heftigkeit, welchen er eigentlich zukömmt, als auch bey dem darinnen befindlichen Gemüthszuſtande, auch wenn er ohne die erwehnte veränderliche Heftigkeit betrachtet wird, zu gebrauchen pfleget. Da wir aber ietzo diejenigen Dinge, welche weſentlich unterſchieden ſind, aus einander ſetzen wollen, ſo dürffen wir uns an dieſe ſchwanckende Bedeutungen des Sprachgebrauches nicht kehren.

§ 79.

Was die Verwunderung iſt.

Zuvörderſt müſſen wir einen Affect bemercken, welchen die begehrenden und verabſcheuenden Triebe mit einander gemein haben. Es iſt derſelbe die **Verwunderung**, welche ein Stilleſtehen des Gemüthes iſt über der Betrachtung einer ſolchen Gröſſe eines Dinges, welche man noch nicht völlig überſiehet, oder zu überſehen vermeinet, oder welche man doch vor ſehr merckwürdig hält. Ich will ſo viel ſagen. Die Verwunderung iſt ein ſolcher Gemüthszuſtand, da wir, indem wir an einer Sache eine Gröſſe wahrnehmen, deren Beſtimmung oder Urſachen wir noch nicht völlig einſehen, oder welche wir doch einer tiefen Betrachtung würdig ſchä-

ſchätzen, das Gemüthe mit einer Unterbrechung anderer Beſchäftigung eine Zeitlang auf dieſelbe richten, und ſie gleichſam ſtarr anſchauen. Das eigentliche Object der Verwunderung iſt demnach die Gröſſe, die Sache ſelbſt mag gut oder böſe ſeyn. Man betrachtet dieſe Gröſſe theils an der Beſchaffenheit der Sache, theils an dem Grade ihrer Erwartung. Weil auch eigentlich die Beſtimmung der Gröſſe dasjenige iſt, was man bewundert; ſo findet die Bewunderung eben ſowohl ſtatt über eine unerwartete Kleinigkeit einer Sache, als über eine auſſerordentliche Gröſſe derſelben. Je unwiſſender demnach einer iſt, und ie mehr er geneigt iſt, das Vertrauen auf ſich ſelbſt, daß er Sachen gnugſam einſehe oder zu ſchätzen wiſſe, leicht fallen zu laſſen, deſtomehr iſt er zu häufiger Verwunderung aufgelegt. Doch iſt die Verwunderung nicht allemahl ein Zeichen einer moraliſchen Unvollkommenheit. Vielmehr würde die Abweſenheit der Verwunderung zur rechten Zeit, und bey einer Sache, welche dieſelbe nach Proportion der Umſtände des betrachtenden verdienet hätte, ein Zeichen einer Unvollkommenheit ſeyn. Die Affecten der begehrenden Triebe inſonderheit ſind die Freude und das Lachen. Beyden iſt ein bloß vergnügtes, ingleichen ein zufriedenes Gemüthe entgegen geſetzt. Die Freude iſt ein heftiger und mit Bewuſtſeyn verknüpfter Grad des Vergnügens;

Was die Freude und ein aufgeräumtes Gemüth iſt.

welcher aus der jähling entſtehenden Vorſtellung, daß man ein gewiſſes Gut erlangt habe, herflieſſet. Wenn man hingegen etliche angenehme Empfindungen gehabt hat, aber die Urſache des Vergnügens nicht mehr mit Bewuſtſeyn dencket, ſo bleibet ein aufgeräumtes Gemüthe übrig, welches von der Freude ſowohl dem Grade nach, als auch darinnen unterſchieden iſt, daß man die Urſachen des Vergnügens vergeſſen hat.

§ 80.

Was das Lachen iſt.

Das Lachen iſt ein heftiger Grad eines angenehmen Zuſtandes, darinnen ſich das Gemüthe über dem jählingen und lebhaften Eindrucke von der Vorſtellung eines leicht zu erkennenden Betrugs oder Thorheit, dabey man ſich aber keine daraus entſtehenden ſehr ſchädlichen Folgen lebhaft mit vorſtellet, eine Zeitlang gar vergißt. Ich rede aber von dem wircklichen Lachen der Seele, nicht aber von einer anderweitigen Nachahmung der mit dem Lachen verknüpften Bewegungen des Körpers, dergleichen z. E. das Lachen eines Höhniſchen, Wahnwitzigen u. ſ. f. iſt. Wenn man nun fragt, wie die Vorſtellung des Betrugs und der Thorheit einen angenehmen Zuſtand in uns veranlaſſen könne; ſo antworte ich, daß ſolches vermuthlich deswegen geſchiehet, weil man ſogleich vor bekannt annimmt, daß man dergleichen Schwachheit nicht, oder ietzo nicht mehr unterworfen ſey, daher uns die jählinge entſte-

hende

hende Empfindung einer vermeinten Vollkommenheit iezo ſo angenehm geworden iſt. Man ſiehet hieraus, daß das Lachen ſeinen Urſprung aus der Eitelkeit des menſchlichen Gemüthes nehme, und daß es nicht weiter entſchuldiget werden könne, als wiefern es eine nothwendige Folge der allgemeinen menſchlichen Schwachheit, oder wiefern der damit verknüpfte angenehme Zuſtand ein Mittel zur Erquickung und Ermunterung des menſchlichen Gemüthes ohne anderweitige eitele Folgen ſeyn kan. Verſtändige Leute haben deswegen allezeit mit Recht ein allzuhäufiges oder allzuheftiges Lachen für ein Zeichen eines ſehr übelbeſchaffenen Gemüthes angeſehen.

Was von dem Lachen zu halten iſt.

§ 81.

An den verabſcheuenden Trieben treffen wir folgende Affecten an: die **Furcht**, das **Schrecken**, den **Zorn**, die **Traurigkeit**, die **Angſt** und die **Verzweifelung**. Die **Furcht** iſt ein heftiger Grad der Verabſcheuung eines bevorſtehenden Uebels. Dahero iemehr man etwas vor ein Uebel anſiehet, und ie näher und gewiſſer daſſelbige zu ſeyn ſcheinet, deſto mehr nimmt bey ſonſt gleichen Umſtänden die Furcht zu. Das **Schrecken** iſt ein heftiger Grad der Verabſcheuung eines gegenwärtigen Uebels, welcher aus der jählingen Idee von der Gegenwart deſſelbigen entſtehet. Weil wir in vielen Fällen eher das böſe als das gute zu

Was die Furcht und das Schrecken iſt.

Folgerungen von der Na-

ur des Schreckens. vermuthen geneigt ſind; ſo kömmt es daher, daß wir über eine iede unvermuthet und plötzlich ſich ereignende Veränderung zu erſchrecken pflegen, ungeachtet wir auch von der Sache ſelbſt noch keinen hinlänglichen Begriff haben. Weil ein Uebel um ſo viel mehr vor groß zu halten iſt, ie weniger man im Stande iſt Wiederſtand zu thun; ſo ereignet ſich Furcht und Schrecken in denjenigen Gemüthern am leichteſten, welche entweder nicht viel Wiederſtand thun können oder nicht thun wollen, und ſich deſſen bewuſt ſind. Weil man auch ferner die Gegenwart oder Zukunft eines Uebels um ſo viel mehr zu glauben geneigt iſt, ie mehr man ſchon vorher Grund gehabt hat, dergleichen zu vermuthen; ſo ſind Leute, welche ein böſes Gewiſſen haben, ſowohl der Furcht als dem Schrecken deſto mehr unterworfen.

§ 82.

Was der Zorn iſt. Der Zorn iſt ein heftiger Grad der Verabſcheuung des Unrechtes, welcher mit einer Bemühung verbunden iſt, daſſelbe an den Tag zu bringen, und Mittel darwieder anzuwenden. Wenn er heftig wird, ſo pflegt er in ſeiner Geſchwindigkeit die Möglichkeit der Anwendung der Mittel gar leichte zu übertreffen. Bey den Thieren hat der Muth und die plötzliche Heftigkeit der Action, mit welcher ſie auf etwas los gehen, das ihnen Gefahr drohet, oder ſonſt verhaßt iſt, eine Aehnlichkeit mit dem Zorne,

ſo-

ſoweit man nur auf die äuſſerliche Art des Verfahrens Acht hat, ob ihnen gleich das wahre Weſen des Zornes nicht zukommen kan. Die Rachgier folget gemeiniglich aus dem Zorne, iſt aber doch nicht nothwendig damit verbunden; wie ſie denn auch etwas moraliſches, nemlich ein vorſeztliches Beſtreben das Unrecht zu ſtraffen, iſt. Man hält etwas entweder bloß und unmittelbar deswegen vor unrecht, weil es eine Uebertretung der Schuldigkeit und Billigkeit iſt, ſo will ich ſolches den **reinen Zorn** nennen: oder deswegen, weil unſern eigenen Begierden und Abſichten zuwieder gehandelt worden, und wir dadurch beleidigt zu ſeyn glauben, welches der **unreine** oder **gemiſchte Zorn** heiſſen kan, welcher alsdenn am heftigſten zu ſeyn pfleget, wenn er ſich auf den Ehrgeiz gründet. Derjenige Zorn, welcher in einem liebenden Gemüthe aus der Vorſtellung entſtehet, daß ihm eine geliebte Perſon unrechtmäßiger Weiſe abwendig gemacht werde, wird **Eiferſucht** genennet. Man erzürnet ſich zuweilen auch über unvernünftige und lebloſe Dinge, oder läſſet ſeinen Zorn an ihnen aus, welche uns doch weder ein Unrecht zuzufügen, noch davor zu büſſen fähig ſind. Allein es geſchiehet ſolches aus Unbedachtſamkeit, weil man dergleichen Dingen aus Uebereilung oder Unwiſſenheit unvermerckt eine wahre Schuld zugeſchrieben. Wenn man den Zorn von GOtt ſaget, ſo muß man nur

Eintheilung des Zornes in den reinen und unreinen.

Was Eiferſucht iſt.

Wie man ſich über unvernünftige Dinge erzürnen kan.

Wiefern GOtt des

Zorns fähig iſt.

nur den Begriff der veränderlichen Heftigkeit nicht mit darzu rechnen. Denn die Verabſcheuung des Unrechtes kömmt ihm in gantz eigentlichem Verſtande zu, woraus auch ſeiner Vollkommenheit wegen nachgehends der Vorſatz zu ſtraffen erfolgen muß. Daher iſt es falſch, wenn einige ſagen, der Zorn GOttes ſey nur ein Beſtreben alles Böſe von der Creatur abzuſondern. Denn es läſſet ſich ein anderer Zorn GOttes erweiſen, und wobey auch das Wort Zorn dem Sprachgebrauch gemäß angenommen wird. Die Gegner ſchlieſſen denſelben zum Voraus durch ihren willkührlichen Begriff aus, wodurch ſie aber die erweisliche Realität unſeres Begriffes nicht umſtoſſen können, ſondern nur Verwirrung anrichten.

§. 83.

Was die Traurigkeit und Schwermuth iſt, ingleichen ein niedergeſchlagenes und unaufgeräumtes Gemüthe.

Die **Traurigkeit** iſt eine Ermattung des Gemüths, welche aus einer nachſinnenden Betrachtung ſeines Unglücks entſtehet. Der Schmertz ſchlägt nemlich das Gemüthe nieder, § 70. Dieſes geſchiehet bey der Traurigkeit in beſonders hohem Grade, daher ein Trauriger nur ſein Elend bejammert, aber keine Mittel darwieder anwendet, wie der Zorn thut. Diejenige Wirckung, welche die Traurigkeit in dem Gemüthe alsdenn zurücke läßt, wenn man an die Urſache derſelben nicht mehr mit Bewuſtſeyn dencket, heißt ein niedergeſchlagenes Gemüthe. Wie die Erfahrung lehret, ſo ſind die Urſa-

chen

chen der Traurigkeit die Vorſtellung eines verlohrnen Guten, die Vorſtellung der Vergeblichkeit unſerer Wünſche, der unglücklichen Unſchuld, und der beleidigten Liebe. Wenn wir dergleichen Begebenheiten an andern Leuten ſehen, und dennoch darüber traurig werden, ſo trauren wir groſſentheils über die Möglichkeit unſeres eigenen Unglücks. Ueberhaupt wenn man wiedrige Begebenheiten erfahren hat, und ſich derſelben nicht mehr deutlich bewuſt iſt, ſo laſſen ſie doch einen unaufgeräumten und verdrüßlichen Gemüthszuſtand übrig, welcher, wenn er anhaltend iſt, Schwermuth genennet wird. Die Wirckung, welche allerhand danckele Empfindungen von Furcht und Traurigkeit verurſachen, heißt, wenn ſie im hohen Grade verhanden iſt, Angſt oder Beängſtigung. Was Beängſtigung iſt.

§ 84.

Es können aber auch ſowohl Freude und aufgeräumtes Weſen, als auch Traurigkeit und Beängſtigung ihren Grund öfters in einem gewiſſen Zuſtande des Leibes gantz oder zum theil haben, aus welchem ſie dahero in hohem Grade entſtehen, wenn nur einige und vielmahl unmerckliche idealiſche Urſache hinzukömmt. Denn wenn die Seele einen ſolchen Zuſtand des Körpers empfindet, wie ſie ihn vermöge ihrer weſentlichen Begierden wünſchet, und zu erhalten ſucht, ſo wird ſie vergnügt, und im gegenſeitigen Freude und Traurigkeit können auch ihren Grund zugleich im Körper haben.

Falle misvergnügt. Man hat dahero denjenigen Zuſtand, da man wegen des Körpers luſtig oder ſchwermüthig iſt, mit der moraliſchen Freude und Traurigkeit nicht zu verwirren.

§ 85.

Was die Verzweifelung iſt. Die Verzweifelung iſt ein ſo hoher Grad der Gemüthsverwirrung, da man ſeinen Zuſtand vor ſo äuſſerſt böſe hält und alſo verabſcheuet, daß man alle ſeine bisherigen Endzwecke und Bemühungen fahren läßt, und ſich nur durch die erſte beſte Gelegenheit aus der gegenwärtigen Verknüpfung gar heraus zu ſetzen ſucht, es gerathe wie es wolle. Wenn man dasjenige darzu nimmt, was im vorigen § erinnert worden, ſo erhellet, daß auch an derſelben ſowohl körperliche als moraliſche Urſachen theil nehmen, und bald dieſe bald jene ein mehrers dazu beytragen können. Noch ſpecialere Affecten. Wenn man ſpecialer gehen will, ſo laſſen ſich auch noch andere Affecten bemercken, welche nur an etlichen beſondern verabſcheuenden Trieben anzutreffen ſind. Dergleichen iſt z. E. der Der Schwindel. Schwindel, welcher, wiefern man einen Affect der Seele darunter verſtehet, eine jähling ſehr heftige Verabſcheuung der Möglichkeit zu ſtürtzen iſt. Die Heftigkeit dieſer Verabſcheuung hindert nicht nur, wie andere Affecten, die innerliche Beſchäftigung der Seele, ſondern ſie bringet auch diejenige Wirckſamkeit der Seele in den Leib in Un-

Unordnung, welche zu ordentlichen Empfindungen und zu zweckmäßiger Bewegung des Leibes nöthig iſt. Doch verwirre man mit demjenigen Schwindel, welcher ein Affect iſt, und nur anf Ideen der Seele beruhet, nicht einen andern, der nur ein kräncklicher Zuſtand im Leibe iſt, welcher aber in den Wirckungen, nemlich in der verurſachten Unordnung in den Empfindungen und in dem Vermögen ſeine Glieder zu gebrauchen, jenem ähnlich iſt. Ferner iſt derjenige Eckel, welcher bloß auf Ideen beruhet, ein beſonderer Affect der Verabſcheuung. Denn er beſtehet darinnen, daß man mit einer Heftigkeit die Vereinigung mit einem Objecte verabſcheuet, welches einem vorkommt, oder vorzukommen ſcheinet. Daher wird er bisweilen durch das eckelhafte Object ſelbſt, manchmal aber durch etwas erwecket, welches jenem ähnlich iſt, oder nach den Geſetzen der Einbildung plötzlich auf eine lebhafte Gedancke von jenem bringet. Mit dem Affecte des Eckels aber iſt der übrige Eckel, welcher nur im Leibe ſeinen Grund hat, ebenfalls nicht zu verwirren. Es giebt auch auſſerordentliche Affecten der Verabſcheuung, welche nur bey gewiſſen Perſonen als ein wiedernatürlicher Zuſtand angetroffen werden. Einige entſtehen bloß aus gewiſſen Empfindungen, ohne daß eine abſtracte Idee dabey mitwircket, z. E. wenn Leute von Natur gewiſſe Thiere nicht leiden können, ſon-

Der Eckel.

Zweyerley auſſerordentliche Arten der Verabſcheuung.

ſondern ſich übel befinden, oder gar ohn=mächtig werden, ſo bald dieſelben da ſind, geſetzt auch daß ſie die Gegenwart derſelben nicht wiſſen. Denn daraus kan man auf danckele Empfindungen gewiſſer Ausdünſtungen ſolcher Thiere ſchlieſſen, welche dergleichen Perſonen äuſſerſt verabſcheuen, welche aber andere Leute nicht einmahl empfinden. Sollte vielleicht Baco von Verulamio auf dergleichen Art gewiſſe Veränderungen, welche in der Atmoſphäre ſich ereignen, wenn eine Mondfinſterniß iſt, dunckel empfunden, und durch einen angebohrnen wiedernatürlichen Affect verabſcheuet haben, obgleich in natürlichen Zuſtande dieſelben nicht mercklich oder wiedrig ſind? Denn es wird von ihm berichtet, daß er allezeit mit einer Ohnmacht befallen worden, wenn eine Mondenfinſterniß geweſen, auch ſo gar, wenn er gleich nicht gewuſt hat, daß eine ſey. Bey andern Affecten einer wiedernatürlichen Verabſcheuung iſt mit der Empfindung eine unwiſſentliche abſtracte Idee geſchäftig. Z. E. Wer kein Blut ſehen kan, bey dem miſchet ſich eine aus der Menſchenliebe entſpringende Zärtlichkeit in die Empfindung ein. Denn das ausgeäderte Blut machet ihn nicht ohnmächtig, wenn er es nur nicht ſiehet, oder wenn er nicht weiß, daß es Blut iſt.

§. 86.

Achte Eigenſchaft. Der Muth.

Die Fähigkeit etwas kräftig zu wollen, und mit einem gewiſſen Grade der Thätigkeit,

keit des Willens nach einem Endzwecke zu ſtreben, iſt theils von Natur nicht in allen Menſchen in einerley Grade vorhanden, theils aber wird ſie auch durch allerhand wiederſtehende Urſachen in einem Gemüthe mehr als in dem andern und zu einer Zeit mehr als zu der andern verhindert. Diejenige Gemüthsſtärcke, da man die bey einem Endzwecke vorkommende Hinderniſſe und Gefährlichkeiten ſich nicht abſchrecken läßt, ſondern bereit iſt, ſeine Kräfte deſto mehr anzuſtrengen, um durchzudringen, und da man zugleich einen guten Ausgang zu hoffen geneigt iſt, wird **Muth** genennet, welchem man ein **verzagtes Gemüthe** entgegen ſetzet. Wenn man den Urſachen deſſelben ein wenig nachſinnet, ſo findet man, daß das Grundweſen des Muthes, wenn man ihn vor eine Fähigkeit der Seele nimmt, in dem Vermögen ſeine Endzwecke ſehr ſtarck zu wollen beſtehe, daher nicht leicht ein Wiederſtand wieder denſelben viel ausrichten vermag. Verſtehet man aber eine Thätigkeit des Gemüths darunter, ſo beruhet der Muth theils in einer ſtarcken Lebhaftigkeit des Wollens, theils in der Abweſenheit einer lebhaften Empfindung wiedriger Urſachen, welche ihn hindern würden. Dergleichen wiedrige Urſachen ſind theils die Vorſtellungen des Verſtandes, theils gewiſſe Begierden und andere Zuſtände des Willens, theils aber auch die gute oder üble

Be-

Beſchaffenheit des Leibes § 84. Wir haben demnach zu denjenigen Thaten am meiſten Müth, darzu wir die meiſte Kraft haben, oder zu beſitzen vermeinen.

§ 87.

Neunte Eigenſchaft. Mit dem Wollen ſind gewiſſe Veränderungen des Leibes als Nebenumſtände verknüpft.

Sowohl mit denen Affecten als wirckſamen Begierden ſind auch gewiſſe **Veränderungen des Leibes** und **gewiſſe Bewegungen der Gliedmaſſen** deſſelben verknüpfet, welche, ſobald jene vorhanden ſind, verurſachet werden. Man ſiehet es einem z. E. ſogleich an, ob er aufgeräumet, traurig, freundlich, zornig u. ſ. f. ſey. Bey der Freude wird das Blut in ſchnellern Umlauf gebracht, welchen hingegen die Traurigkeit und das Schrecken hindert, und gantz oder zum theil ins Stecken bringet. Bey dem Zorne aber wird die Galle häufigen ausgepreſſet, u. d. g. Einige Wirckungen ſind auch unterſchiedenen Gemüthszuſtänden gemein; wie denn die Thränen bey gewiſſen Umſtänden durch Traurigkeit, Liebe, Freude, Lachen, Neid und Mangel der Rache verurſacht werden können. Die eintzige mögliche Urſache, aus welcher ſich der Erfolg ſolcher Veränderungen verſtehen läßt, iſt dieſe, daß die Seele von GOtt alſo eingerichtet und mit dem Leibe verknüpft ſeyn muß, daß ſie gewiſſe Actionen des Willens nicht anders wircklich machen kan, als unter der Bedingung, wenn ſie zugleich ihre eigene Subſtantz auf gewiſſe beſtimmte

Wei-

Weiſe beweget, durch welche Bewegung ferner die Lebensgeiſter in gewiſſe Nerven ſtärcker ausgetrieben oder zurückgezogen werden, woraus hernach die äuſſerlichen Veränderungen des Körpers ihren Urſprung nehmen § 20; 33. Man thut am beſten, wenn man a poſteriori fleißig anmercket, was ſich vor Veränderungen des Körpers bey gewiſſen Veränderungen des Willens zu ereignen pflegen. A priori dürfte ſich der Grund ſchwerlich finden laſſen, warum jedesmahl vielmehr dieſe als eine andere erfolge. Soviel ſcheinet aus der Erfahrung allgemein zu ſeyn, daß die begehrenden Triebe, und diejenigen Affecten, welche in einer heftigen Thätigkeit beſtehen, auch die Werckzeuge der Empfindung und Bewegung ſogleich anſtrengen, und in eine ſolche Poſitur ſetzen, welche ſie zur Empfindung und Bewegung geſchickter macht, dahingegen bey Schrecken, Traurigkeit und Schwermuth das Gegentheil geſchiehet, da die Niederſchlagung und Ermattung des Gemüthes auch eine Verminderung der lebhaften Wirckungen nach ſich zu ziehen ſcheinet, welche ſonſt die Seele in dem Körper äuſſert.

§ 88.

Es iſt aber dieſe von GOtt gemachte Verknüpfung des Gemüthszuſtandes mit gewiſſen Veränderungen des Leibes von ſehr groſſem Nutzen, theils in Abſicht auf uns ſelbſt, weil wir, wenn wir uns nicht ſelbſt ſchaden wol-

Was dieſe Einrichtung vor Nutzen nach ſich ziehet.

wollen, unſere Affecten mäßigen müſſen, theils aber und vornemlich in Abſicht auf die menſchliche Geſellſchaft. Denn es iſt gut, daß ſolchergeſtalt die Menſchen den Zuſtand ihres Gemüthes gemeiniglich ſelbſt verrathen, damit andere ſich darnach richten können. Manche von denenjenigen Wirckungen der Willensbewegungen, welche äuſſerlich in die Sinne fallen, ſind der menſchlichen Willkühr noch einiger maſſen unterworfen, und können durch Kunſt hinweg oder herbey geſchaffet werden, wodurch denn viel Verſtellung möglich wird. Dieſe Unterwürfigkeit aber iſt nur mittelbar, und gründet ſich, wiefern ſie in der Seele ihren Grund hat, darauf, daß man nach und nach die Gemüthsbewegungen ſelbſt, deren Zeichen ſie ſind, mehr in ſeine Gewalt bekömmt, und dieſelben erwecken und dämpfen, oder die Begierde darnach zu handeln auf eine andere Zeit aufſchieben lernet. Wenn daher die Urſache eine andere Geſtalt bekömmt, ſo muß ſich auch die Wirckung verändern.

Das V Capitel.

Von den Grundbegierden überhaupt.

§ 89.

Es giebt erſte Begierden.

Es hat immer eine Begierde ihren Grund in einer oder etlichen andern Begierden, § 74-77. Da nun aber dieſe Reihe

nicht

nicht ins unendliche fortgehen kan; ſo müſſen wir zuletzt auf erſte Begierden kommen, welche nicht durch die Angewöhnung aus andern entſprungen, und welche der Grund aller übrigen ſind.

§ 90.

Dieſelben ſind entweder weſentlich oder zufällig.

Es laſſen ſich zweyerley erſte Begierden dencken. Zuvörderſt müſſen ſolche vorhanden ſeyn, welche zu dem menſchlichen Weſen ſelbſt, ſo wie es von GOtt eingerichtet worden, gehören, weil ohne dieſelben auch alle andere zufällige Begierden unmöglich wären. Ich will dieſelben Grundbegierden in weitem Verſtande nennen. Es kan aber auch zufällige erſte Begierden geben, welche nur deswegen unter die erſten gehören, weil ſie von den Eltern auf die Kinder fortgepflantzet worden, und welche deswegen nicht zu den erſten Begierden der menſchlichen Natur überhaupt, ſondern nur zu den erſten Begierden derſelben in dem gegenwärtigen Zuſtande der Welt, oder bey dieſer oder jener Perſon inſonderheit, gehören. Wenn wir gleich die Art und Weiſe, wie dieſelben fortgepflantzet werden, nicht gnugſam verſtehen; ſo kan man doch aus dem, was die Erfahrung lehret, abnehmen, daß dergleichen in der That da ſind. Manche Leute haben z. E. einen natürlichen Abſcheu vor gewiſſen Thieren, weil ſich ihre Mutter währender Schwangerſchaft davor

entſetzet hat. Man wird hiervon noch mehr überzeuget, wenn man ſich aus der Heil. Schrift beſinnet, daß es angebohrne böſe Neigungen gebe, welches an ſeinem Orte auch aus der Vernunft dargethan werden ſoll.

§ 91.

Es iſt nothwendig, daß Grundbegierden ſind.

Ein iedweder vernünftiger Geiſt muß Grundbegierden haben. Denn er wäre ſonſt gar keines Genuſſes des Angenehmen und keiner Empfindung des Unangenehmen, und mithin auch keiner Glückſeligkeit fähig § 24; oder wenn er ſich durch ſein freyes Wollen eine iedwede Sache ſelbſt ſolte angenehm machen können, ſo würde nicht nur alles Regelmäßige in der Folge ſeiner Thaten aufgehoben, weil man ihn durch keine Bewegungsgründe regieren könte; ſondern er würde auch ein independenter Herr ſeiner eigenen Glückſeligkeit ſeyn, indem er ſich dieſelbe aus allen Dingen zuwege bringen könnte, dadurch aber alle Beſtraffung des Böſen unmöglich gemacht würde.

§ 92.

Daher giebt es auch angebohrne Begriffe.

Ein iedwedes Wollen iſt eine Handlung nach Ideen, § 2. Eine Begierde aber iſt ein fortdaurendes Beſtreben nach gewiſſen Ideen auf gewiſſe Weiſe zu handeln, § 23. Wenn es dahero Grundbegierden giebt, ſo giebt es auch angebohrne Begriffe, welche darzu gehören, und welche als ein vorauszuſetzender und unzertrennlicher Umſtand mit

jenen zugleich angenommen werden müſſen. Es folget aber deswegen gar nicht, daß wir uns derſelben müſſen bewuſt werden können; wie denn auch die Erfahrung lehret, daß wir ſie nicht anders als durch Schlüſſe erkennen. Denn das Bewuſtſeyn hat ſeine beſondern Urſachen und Bedingungen, welches daraus unleugbar iſt, weil wir uns von der groſſen Menge der Begriffe, welche in unſerm Gedächtniß vorhanden ſind, nur ſehr weniger auf einmahl bewuſt werden. Es darf dahero die Verfaſſung der Seele nur alſo beſchaffen ſeyn, daß ſich die nöthigen Bedingungen des Bewuſtſeyns mit den angebohrnen Ideen, welche zu den Grundbegierden gehören, nicht verknüpfen können; ſo wird auch das unmittelbare Bewuſtſeyn derſelben auſſen bleiben müſſen. Die Erfahrung aber lehret, daß ſich die Sache wircklich alſo verhalte. Es gehöret mit zu den Geſetzen, nach welchen unſere Seele mit der Welt verknüpft und zum Einwohner derſelben gemacht worden, daß wir uns keiner andern Begriffe bewuſt werden können, als welche die Empfindung veranlaſſet, oder welche daraus durch Zergliederung und Schlüſſe herausgebracht werden. Unterdeſſen da die bemeldeten angebohrnen Ideen Umſtände von wirckenden Urſachen, nemlich von den Grundbegierden ſind; ſo ſind ſie auch, ehe wir dieſelben deutlich erkennen, ſchon wirckſam, und eben aus dieſer

Deren wir uns aber nicht bewuſt werden können.

Wirckſamkeit müſſen wir das Daſeyn derſelben erweiſen.

§ 93.

Die Kennzeichen einer Grundbegierde überhaupt.

Die Kennzeichen einer Grundbegierde ſind demnach folgende. Erſtlich muß ſie nicht an und vor ſich ſelbſt böſe ſeyn, das iſt der göttlichen oder menſchlichen Vollkommenheit an ſich wiederſtreiten, weil ſie ſonſt GOtt nicht in das menſchliche Weſen gelegt haben könte. Daher kan z. E. die Begierde ohne alle Verbindlichkeit zu ſeyn, ob ſie ſchon dem Menſchen natürlich iſt, nicht zu den weſentlichen Grundbegierden, ſondern ſie muß zu der Verderbniß gehören, weil ſie dem weſentlichen Verhältniß einer Creatur gegen ihren Schöpfer wiederſtreitet. Zum andern muß ſie allgemein ſeyn. Den Beweis ihrer Allgemeinheit bauet man auf die Erfahrung, indem man entweder ohne Furcht, daß es andere wiederſprechen möchten, annehmen kan, daß ſie ſich bey allen Menſchen äuſſere, z. E. der Trieb nach Glückſeligkeit; oder weil ſich zum wenigſten die Wirckungen derſelben an ſo vielen Perſonen und mit ſolchen Umſtänden offenbaren, daß man den Schluß machen kan, daß ſie bey den übrigen ebenfalls vorhanden ſey, obgleich der Ausbruch derſelben gehindert wird. Endlich muß ſie auch aus keiner andern hergeleitet werden können, welches gemeiniglich durch disjunctiviſche Schlüſſe klar gemacht wird. Zuweilen

weilen aber kan man auch einen Grund a priori angeben, warum es nicht glaublich iſt, daß GOtt zu einer Sache keinen Grundtrieb anerſchaffen haben ſolte.

§ 94.

Die Kennzeichen derjenigen Grundbegierden, welche beſondere Grundkräfte ſind.

Hiernächſt hat man hierbey ferner darauf zu ſehen, daß man in Unterſuchung der Grundbegierden bis auf diejenigen durchdringe, welche wahrhaftig erſte und durch die Natur ſelbſt unterſchiedene Grundkräfte ſind.* Wenn man nemlich von Kräften redet, ſo nimmt man vielmahl eine entſtehende Wirckung, und wenn ſie noch ſo zuſammengeſetzt wäre, mit dem allgemeinen Begriffe der Kraft unter ein Wort zuſammen, und abſtrahiret ſolchergeſtalt den Begriff einer Kraft. Dergleichen Begriffe ſind z. E. die Kraft Verſe zu machen, die Kraft zu reden, die Kraft ſich die Welt vorzuſtellen. Ferner kan man auch an der einfachſten Wirckung unterſchiedene Umſtände durch Zergliederung von einander ſondern, und die Möglichkeit eines iedweden eine Kraft nennen. Man iſt aber hierbey, ſo lange nicht andere Kennzeichen der einfachen Kräfte beſtimmet werden, nicht geſichert, daß unſer Begriff eine wahre und erſte Grundkraft zum Gegenſtande habe. Denn im erſtern Falle kan es ſeyn, daß die betrachtete Wirckung von vielen Kräften zugleich herrühret: im andern Falle aber iſt

* Vergl. Metaphyſ. § 70-78.

es möglich, daß wir uns einen bloſſen Theil einer einfachen Kraft als eine beſondere Kraft vorſtellen. Ich weiß auch gar wohl, daß es der menſchliche Verſtand nicht in allen Materien dahin bringen könne, daß er zu den erſten Grundkräften gelange, wie ſich denn die Erfindung derſelben bey Erklärung der Verſtandeskräfte noch nicht durchgängig will möglich machen laſſen. Allein bey Unterſuchung der Kräfte des Willens laſſen ſich die wahrhaftig erſten Grundkräfte, wenigſtens zum Theil, allerdings entdecken. Unter einer Kraft verſtehen wir die Möglichkeit einer beſtimmten Wirckung, welche an eine Subſtanß verknüpft iſt. Diejenigen Kräfte demnach, welche in Bemühungen beſtehen, ſind alsdenn erſte Kräfte, wenn ſie beſtändig mit einerley nächſter Wirckung beſchäftiget ſind, und gleichwohl aus keiner andern Kraft als eine Folge oder Umſtand derſelben hergeleitet werden können. Es wird demnach eine Begierde alsdenn eine erſte Grundkraft der Seele ſeyn, wenn ſie ein Beſtreben nach einer beſtimmten Idee zu handeln iſt, und wenn ſie dennoch aus keiner entſprungen iſt, oder als ein Theil und Umſtand derſelben angeſehen werden kan. Ich will dergleichen Begierde eine **Grundbegierde in engerm Verſtande** nennen.

§ 95.

Die Grundbegierden.

Die Grundbegierden ſind entweder **thieriſche**, welche wir mit andern Thieren gemein

mein haben, und welche auf die Endzwecke der thieriſchen Natur gehen, oder menſchliche, welche wir vor den Thieren voraus haben, und welche auf ein Object gehen, das in einer abſtracten Idee gedacht werden muß.

ſind entweder thieriſche oder menſchliche.

Das VI Capitel.

Von denenjenigen allgemeinen Eigenſchaften der Begierden überhaupt, welche ſelbſt Begierden ſind.

§ 96.

Wir nennen ein iedwedes auch ohne Vorſatz fortdaurendes Beſtreben auf gewiſſe Weiſe nach Ideen zu handeln eine Begierde, § 23. Weil wir nun die Weite unſerer Begriffe willkührlich, und anders als die Natur die Objecte derſelben umgränzet hat, beſtimmen können; ſo können wir auch Begierden abſtrahiren, welche an ſich keine durch die Natur ſelbſt unterſchiedene Kräfte und dennoch wahre Begierden ſind. Wenn wir dahero auf gewiſſe Umſtände Achtung geben, welche Theile oder Eigenſchaften aller Begierden ſind; ſo entſtehet in uns der Begriff von gewiſſen Generalbegierden, deren Erkenntniß von groſſem Nutzen iſt, ob ſie gleich keine beſondern Kräfte des Willens, ſondern als allgemeine Eigenſchaften in allen zugleich gegründet ſind.

Wie man zu dem Begriffe ſolcher Begierden gelanget, welche nur allgemeine Eigenſchaften aller Begierden ſind.

§ 97.

Die erſte Eigenſchaft. Die Begierde nach der deutlichen Vorſtellung des Objectes.

Eine iede Begierde iſt ein Beſtreben gewiſſe Vorſtellungen zur Wircklichkeit zu bringen, § 2, 23. Wenn dieſes geſchehen ſoll, ſo muß die Idee des verlangten Dinges im Verſtande lebhaft erhalten werden. Demnach macht der deutliche Begriff des Objectes allezeit einen Theil desjenigen aus, wornach wir ſtreben, und dannenhero wird die Begierde dadurch zum Theil erfüllet, wenn ſolches nicht andere Urſachen wiederum verhindern, welches wir gleich hernach weiter beſtimmen wollen. Folglich begreiffen alle Begierden zugleich eine **Begierde nach der deutlichen Vorſtellung des Objectes** und eine Neigung ſich daran zu vergnügen in ſich.

§ 98.

Die andere Eigenſchaft. Die Verabſcheuung des Gegentheils

Eine Begierde könte ferner kein Beſtreben nach einer Sache ſeyn, wenn ſie nicht das Gegentheil derſelben zu verhindern in Bemühung wäre. Nun heiſſet das Beſtreben die Wircklichkeit einer Sache überhaupt, oder in einem gewiſſen Verhältniſſe gegen uns, zu verhindern eine Verabſcheuung, § 9. Demnach entſtehet aus allen Begierden zugleich eine **Verabſcheuung desjenigen, was ihnen wiederſtreitet**, inwiefern es ihnen nemlich zuwieder iſt. Dieſes gilt auch von der **Vorſtellung** des Gegentheils einer Begierde. Gleichwie die Vorſtellung des Objectes einer Begierde be-

gehret

gehret wird § 97: ſo richtet ſich auch die Verabſcheuung des Gegentheils mit auf die Idee davon, ausgenommen wiefern, wegen der Verbindung der Dinge, die Vorſtellung einer Sache, die das Gegentheil von dem Objecte gewiſſer Begierden iſt, ein Mittel abgeben kan, wodurch wir darauf gebracht werden, irgendwo etwas mit unſern Begierden übereinſtimmendes wahrzunehmen, z. E. wenn man ſich etwas Böſes, als nach Wunſch beſtraffet, oder als eine Probe unſerer Vorzüge, vorſtellet. Daher kan man von dem Abſcheu, den man von einer Sache hat, auf eine Begierde ſchlieſſen, welcher zu der Zeit wiederſtritten wird. Weil nun der Schmertz und das Sauerwerden eine Empfindung iſt, daß dem Wunſche und der Bemühung unſeres Willens wiederſtritten wird; ſo entſtehet aus allen Begierden die Verabſcheuung des Schmertzens und der Beſchwerlichkeit, § 24. Den Urſprung des Sauerwerdens kan man ſich alſo vorſtellen. Gleichwie jede endliche Kraft ihren gemeſſenen höchſtmöglichen Effect hat; ſo hat auch iede Kraſt des Willens irgend einen gemeſſenen Effect, welchen ſie ohne beſchwerliche Anſtrengung und ohne unangenehme Empfindung eines Wiederſtandes hervorbringen kan. Hierdurch iſt ein gewiſſer mittlerer Grad der Thätigkeit derſelben in der Natur beſtimmet. Was unter demſelben iſt, wird uns leichte. Was über

Die Verabſcheuung des Schmertzes und der Beſchwerlichkeit.

denſelben gehet, iſt mit einer beſchwerlichen Empfindung verbunden, welche wir verabſcheuen. Der Punct alſo, wo das Sauerwerden angehet, richtet ſich nach der Stärcke der wirckenden Kraft. Daher verändert er ſich auch, ſobald die Kraft durch die Cultur verſtärcket wird. Diejenigen Wirckungen, welche an ihre Urſache durch den Satz des Wiederſpruches verknüpft ſind, müſſen eben ſo groß als ihre Urſache ſeyn. Daher iſt die Verabſcheuung des Gegentheils, welche aus einer poſitiven Begierde entſtehet, zum wenigſten eben ſo groß, als die Begierde ſelbſt war. Sie kan aber auch zufälliger Urſachen wegen, welche ſich damit verbinden, noch gröſſer ſeyn, weil durch die willkührliche Angewöhnung ein iedweder Umſtand an einer Begierde erhöhet werden kan, ohne daß deswegen eben die andern zugleich mit vermehret werden, § 71. Man wird in der Erfahrung Leute wahrnehmen, bey denen ihrer willkührlichen Angewöhnung wegen alle oder die meiſten verabſcheuenden Triebe ſtärcker als die begehrenden geworden zu ſeyn ſcheinen. Uebrigens verſtehet ſich von ſich ſelbſt, daß, wenn ich ſage, es entſtehe aus allen Begehren eine Verabſcheuung des Gegentheiles, hiermit nicht geleugnet werde, daß man nicht das Gegentheil, wegen anderer Begierden, welchen daran gelegen iſt, dennoch wollen könne, obgleich einerley Action des Willens nicht gantz einerley

Wie groß dieſelbe ſeyn kan.

Aus unterſchiedenen Gründen kan man einerley Sache begehren und verabſcheuen.

ley Object zugleich wollen und nicht wollen kan. Daher iſt es nicht zu verwundern, daß man Leute antrifft, welche auch den gröſten Schmertz und Beſchwerlichkeit nicht allein nicht fliehen, ſondern auch zu übernehmen recht ernſtlich in Bemühung ſind, weil nemlich daſſelbe ein Mittel zu demjenigen iſt, was ſie vermöge anderer viel ſtärckerer Begierden verlangen. Eben ſo läßt ſich auch begreiffen, daß man einerley Sache wegen des einen Umſtandes verabſcheuen, wegen eines andern aber vermöge eben derſelben Begierde wollen kan, daraus denn mancherley Streit der Begierden mit ſich ſelbſt, oder deutlicher der Richtung der Begierde auf den einen Umſtand, mit der Richtung derſelben auf den andern, entſtehet.

§ 99.

Hiermit können wir nun auch dasjenige weiter beſtimmen, was § 97 feſte geſetzt worden, wieferne nemlich aus einer Begierde die Neigung nach der deutlichen Vorſtellung ihres Objectes entſtehen könne. Es geht nemlich dieſes nur alsdenn an, wenn wir das Object als gewiß, wahrſcheinlich oder möglich dencken; oder wenn wir es zum wenigſten ohne die Idee der Unmöglichkeit in Anſehung unſerer betrachten, oder wenn wir jetzo nichts weiter als die Idee davon begehren § 76; oder wenn wir nicht ſonſt durch die Idee deſſelben auf andere

Wieferne wir die deutliche Vorſtellung des Objectes wollen.

uns

uns verhaßte Ideen gebracht werden. Denn in den übrigen Fällen wiederſtreitet die deutliche Vorſtellung der Sache der Begierde nach derſelben, daher wir dieſelbe verabſcheuen § 98.

§ 100.

Wie daraus die Neigung flieſſet, etwas leichte zu glauben.

Es entdecket ſich auch hieraus der Grund, warum ein Trieb veranlaſſen könne, daß man etwas leichte glaubt, und eine Sache nur auf derjenigen Seite betrachtet, welche unſerer Neigung gemäß iſt. Denn die Vorſtellung des Gegentheils verabſcheuen wir. So lange wir dahero nach einer Begierde einmahl handeln, es geſchehe nun willkührlich oder gezwungen, ſo verhindern wir die verdrießlichen Gegenvorſtellungen. Hierdurch determiniren wir den Verſtand, daß er demjenigen, was wir wünſchen, Beyfall giebt, weil er an die gegenſeitigen Gründe entweder gar nicht oder nicht lebhaſt genug gedencket. Alle unſere Beweiſe vor die Wahrheit einer Sache lauffen endlich dahinaus, daß ſich das Gegentheil eines Satzes entweder gar nicht als möglich oder doch nicht eben ſo leicht als möglich dencken laſſe, wie in der Vernunftlehre erwieſen wird. Wenn wir dahero unſern Neigungen folgen, ſo verwirren wir den Fall, da wir den Gegenſatz nicht dencken können, mit demjenigen, da wir ihn nur ietzo anderer Urſachen wegen nicht dencken, ohne daß wir zulaſſen, daß wir uns der Urſachen, woher

ſol-

ſolches komme, bewuſt werden kónten. Auf ſolche Weiſe kan ein verdorbener Wille auch den Verſtand verderben, und ihn zu falſchen Urtheilen von dem Werthe oder Unwerthe einer Sache nóthigen, wie ich an einem andern Orte ausführlich gezeiget habe.*

§ 101.

Wenn wir dasjenige erlangen wollen, was wir wünſchen, ſo müſſen wir ſelbſt ſeyn und leben, weil wir ſonſt weder wircken noch etwas genieſſen kónnen. Demnach ſchlieſſen alle unſere Triebe zugleich die Begierde nach unſerer **Exiſtenz** oder **Wircklichkeit** in ſich. Diejenigen Triebe demnach, welche auf etwas gehen, das in dieſer Welt erhalten werden ſoll, enthalten zugleich die **Begierde in der Welt zu leben.** Man wird hieraus einſehen, warum die Begierde zu leben in dem Menſchen ſo ſtarck ſey, weil ſie durch alle Begierden zugleich entſtehet. Ferner wird man daraus abnehmen, warum die Begierde des zeitlichen Lebens in einigen Menſchen ſo ſehr ſtarck ſey, dahingegen ſie um ſo vielmehr abnehmen muß, jemehr unſer Wille auf diejenigen Abſichten gerichtet wird, welche in einem zukünftigen Leben erlanget werden ſollen. Weil wir unſere Begriffe vielfältig mit einander zu verwirren pflegen, ſo ge-

Die dritte Eigenſchaft. Das Verlangen unſerer Wircklichkeit.

Die Begierde in der Welt zu leben.

Warum wir die Unſterb-

* Siehe die Diſſ. de corruptelis intellectus a voluntate pendentibus, § 34-48. in denen opuſculis philoſophico-theolog.

lichkeit des Nahmens begehren.

geſchiehet es daher, daß wenn wir uns gewiſſe Vorzüge unſerer Perſon vorſtellen, welche in dem Urtheile anderer Leute beſtehen, welches ſie nach unſerem Tode von uns fällen werden, wir den Fall, da wir uns dieſelbe ietzo vorſtellen und an der Erwartung derſelben uns vergnügen, mit demjenigen verwirren, da wir nicht mehr vorhanden ſeyn, auch davon nichts wiſſen oder genieſſen werden. Daher begehren wir dieſelben nicht anders, als ob ſie auch noch alsdenn ein wirckliches Gut für uns ſeyn würden. Hierauf gründet ſich z. E. die Begierde nach der Unſterblichkeit ſeines Nahmens. Es gehet uns, wenn wir nicht beſſere Gründe haben, alsdenn nicht anders, als den Kindern, welche, wenn ſie eine angeputzte Leiche ſehen, ſich auch zu ſterben wünſchen, um auf gleiche Art geſchmückt zu werden, dabey ſie aber nicht überlegen, daß ſie alsdenn nicht in dem Stande ſeyn werden, ſich an dem Schmucke, den ſie jetzo ſo hoch ſchätzen, zu vergnügen.

§ 102.

Die vierte Eigenſchaft. Das Verlangen der Sicherheit der Objecte, und alſo des Zukünftigen

Jedwede Begierde, welche in einem vernünftigen Geiſte iſt, verlanget zugleich die Sicherheit ihres Objectes, und iſt demnach zugleich eine Begierde des Zukünftigen. Denn da das Gegenwärtige ein einziger Augenblick iſt, welcher, indem wir daran dencken, verſchwindet, ſo muß ein Geiſt, welcher den Genuß eines Guten

ernſt-

ernſtlich wünſchet, denſelben auch in künftigen Zeiten wünſchen, wenn er nur das gegenwärtige von dem künftigen zu unterſcheiden fähig iſt. Und weil ferner das Unſichere, wiefern es unſicher iſt, vor gar nichts zu rechnen iſt; ſo muß ein Geiſt, ſobald er die Wircklichkeit einer künftigen Sache wünſchet, auch die Gewißheit ihrer Zukunft und die Sicherheit ihres Genuſſes verlangen. Wir werden weiter unten zeigen, wie aus dieſer Begierde, wenn ſie ausartet, der Geiz entſtehet.

§ 103.

Die fünfte Eigenſchaft. Der Trieb immer in Beſchäfftigung zu ſeyn.

Aus allen Begierden zugleich folget ferner der **Trieb immer in Beſchäfftigung zu ſeyn**, weil eine iedwede Begierde eine Neigung etwas zu thun iſt. So oft demnach nicht andere Urſachen im Wege ſtehen; ſo iſt es uns unangenehm, wenn unſere Kräfte müßig ſeyn und zu nichts angewendet werden ſollen. Die Stärcke dieſes Triebes richtet ſich nach der Stärcke der determinirten Begierden, als ihrer Urſache. Daher je lebhaftere Begierden einer hat, deſto weniger kan er müßig ſeyn, und deſto mehr nimmt er ſich etwas ſchweres zu thun vor.

Der Trieb mit ſeiner ganzen Kraft zu agiren.

Denn inwiefern wir von einer Handlung noch keine ſonderliche Beſchwerlichkeit empfinden, oder dieſelbe anderer Urſachen wegen ietzo nicht achten, ſo entſtehet aus eben dem vorigen Grunde ein **Trieb ſeine ganze Kraft anzuwenden**. Dieſes iſt der

Grund,

Grund, warum wir an manchen Menſchen mit Verwunderung wahrnehmen, daß ſie nicht ruhen können, wenn ſie nicht etwas ſchweres oder gefährliches unter den Händen haben, weil ſie nemlich ſonſten nicht ihre gantze Kraft gebrauchen könten, gegen deren Stärcke ein Wiederſtand, welchen man ſonſten vor groß hält, in dieſem Falle doch ein ſchwaches Verhältniß hat. Man kan auch deswegen ein Kennzeichen hieraus nehmen, welcher Trieb oder Kraft in einem Menſchen am ſtärckſten ſey, nemlich derjenige iſt es, welchen er vor ſich ſelbſten am öfterſten und liebſten anwendet. Wenn ſich hiermit in einem Gemüthe die Faulheit, das iſt, die Gewohnheit alle Beſchwerlichkeit zu fliehen verbindet, oder es kömmt die Begierde ohne Verbindlichkeit zu ſeyn, oder das Verbothene zu thun, noch hinzu; ſo entſtehet daraus die Begierde unnütze oder ſolche Dinge vorzunehmen, welche einen nichts angehen, weil gemeiniglich die unnützen Beſchäftigungen viel weniger Kraft brauchen, als eine zweckmäßig eingerichtete Arbeit, oder weil doch die damit verbundene Beſchwerlichkeit durch die Erfüllung der thörichten Begierde überall ſeinem Eigenwillen zu folgen, wiederum erſetzet wird.

Die Begierde unnütze Dinge vorzunehmen.

§. 104.

Die ſechſte Eigenſchaft. Das Verlangen nicht

So oft wir etwas begehren, ſo iſt ein Beſtreben in uns etwas wircklich zu machen, § 2. Durch eine vergebliche Handlung

wird

wird entweder gar nichts merckliches verſchaffet, oder es geſchiehet zum wenigſten dasjenige nicht, was wir wünſchen. Daher befindet ſich auch an allen menſchlichen Trieben eine Begierde, daß unſere Handlungen nicht vergeblich ſeyn ſollen. Daher iſt es z. E. eine höchſt verdrüßliche Sache, wenn man einen unterrichten ſoll, welcher nicht Achtung giebt. vergeblich zu agiren.

§. 105.

Was wircklich ſeyn oder werden ſoll, das muß auch möglich ſeyn. Daher verlangen die Begierden eines Geiſtes, der dieſes zu beurtheilen fähig iſt, nicht nur die Wircklichkeit, ſonder eben deswegen auch **die Möglichkeit ihres Objectes**, und wünſchen dasjenige in ihrer Gewalt zu haben, wodurch die Erlangung deſſelben möglich wird. Dieſe Begierde äuſſert ſich alſo. Wenn wir ietzo nach einer Sache wircklich zu ſtreben nicht vor gut befinden, ſondern uns daſſelbe zu anderer Zeit vorbehalten, oder meinen, daß daſſelbe in unſere Abſichten künftig einſchlagen könne; ſo wollen wir zum wenigſten, daß uns daſſelbe möglich bleiben, und die Mittel darzu in unſerer Gewalt ſeyn ſollen. Aeuſſert ſich hernach eine gute Gelegenheit, der Sache ſelbſt habhaft zu werden; ſo verwandelt ſich dieſer Trieb in eine Begierde, die gegenwärtige Möglichkeit derſelben ſich zu Nutze zu machen, § 68. Aus der Begierde nach Möglichkeit hat man z. E. die

Die ſiebende Eigenſchaft. Die Begierde nach Möglichkeit.

Anſchaffung groſſer Bibliothecken, eines maunigfaltigen Hausrathes u. ſ. f. groſſentheils herzuleiten. Wenn dieſe Begierde aus der Art ſchlägt, und ſich in ein bloſſes Begehren der Möglichkeit verwandelt, § 76; ſo entſtehen daraus vielmahl die lächerlichſten Thorheiten. Ein nicht geringerer Fehler iſt es, daß man an manchen Leuten wahrnimmt, daß ſie etwas bloß deswegen thun, weil ietzo die Gelegenheit darzu vorhanden iſt, ungeachtet ſie viel wichtigere Zwecke dadurch verlieren, z. E. ſie verſäumen ihre nothwendigſten Verrichtungen und gehen ſpatzieren, weil es ein ſchöner Tag iſt. Wer dergleichen öfters thut, bey dem kan man ſchlieſſen, daß die Neigung, ſich der Gelegenheit zu gebrauchen, zu einer beſondern erzeugten Begierde geworden iſt, § 76. Gleichwie wir aber die Möglichkeit unſerer gewünſchten Objecte begehren: alſo verabſcheuen wir hingegen die leichte Möglichkeit des Uebels, welche Verabſcheuung öfters erſtaunend heftig wird, zumahl wenn man, welches gar leicht geſchehen kan, die Vorſtellung der leichten Möglichkeit des Unglücks mit der Vorſtellung der Wahrſcheinlichkeit oder Gegenwart deſſelben verwirret. Es iſt z. E. nichts anders, was einem, der von einer ſteilen Höhe hinunter in den Abgrund ſieht, einen Schwindel verurſachet, als die Vorſtellung der Moglichkeit des Hinunterſtürtzens.

Die Begierde der Gelegenheit zu gebrauchen.

Verabſcheuung der leichten Möglichkeit des Uebels.

§ 106.

§ 106.

Wenn unſere Begierden erfüllet werden, ſo entſtehet Vergnügen, § 24. Wir begehren daher daſſelbe, weil wir die Erfüllung derſelben verlangen. Werden hingegen unſere Begierden nicht erfüllet, ſo entſtehet Schmertz, § 24, welchen wir deswegen verabſcheuen, § 98. Es entſtehet demnach aus allen Begierden zuſammen genommen ein Verlangen, dieſelben allerſeits mit Vergnügen erfüllet zu ſehen, und von allem Schmertze befreyet zu ſeyn, welches der **Trieb nach Glückſeligkeit** genennet wird. Weil wir nun auch eine Begierde zu leben, § 101, ingleichen eine Begierde nach vollkommener Sicherheit der gewünſchten Objecte haben, § 102; deren Erfüllung der Glückſeligkeitstrieb mithin auch verlanget: So iſt derſelbe, in ſeinem gantzen Umfange betrachtet, ein Trieb nach einem unaufhörlichen Leben, darinnen alle unſere Wünſche mit Vergnügen beſtändig erfüllet werden, und darinnen wir nicht nur von allem Schmertz befreyet ſind, ſondern in welchem auch kein Unglück weiter möglich iſt. Man ſiehet hieraus, daß der Trieb nach Glückſeligkeit in der That auf ein unendliches Object, nemlich auf ein ſolches gehet, deſſen er unendlich fort genieſſen will. Da nun die Erlangung deſſelben durch nichts anders, als durch den Willen und die Macht unſeres Schöpfers, möglich iſt; ſo iſt offenbar,

Die achte Eigenſchaft. Der Trieb nach Glückſeligkeit.

Der Trieb nach Glückſeligkeit gehet auf ein unendliches Object, und führet zu GOtt.

daß der Trieb nach Glückſeligkeit allezeit verirret ſey, wenn der Menſch in anderer Ordnung nach ſeiner Glückſeligkeit ſtrebet, als in derjenigen, da er ſich ſeinem Schöpfer in allen Stücken gefällig zu machen ſucht, und der Gnade deſſelben verſichert iſt, daher auch der Trieb nach Glückſeligkeit den Menſchen, ſobald er nur die Sache recht überleget, allezeit auf GOtt zu führen pfleget. Es iſt auch deswegen nicht zu verwundern, daß die Vorſtellung von dem gänzlichen Verluſte der göttlichen Gnade einen in die äuſſerſte Angſt und Verwirrung ſetzet, ja in Verzweifelung ſtürtzet, weil hierdurch ſeine gantze Glückſeligkeit unmöglich gemacht wird, das iſt, das Object aller ſeiner Begierden verlohren gehet.

§ 107.

Der Glückſeligkeitstrieb iſt keine Grundkraft.

Dabey aber iſt doch unleugbar, daß der Trieb nach Glückſeligkeit keine beſondere Grundkraft, § 94, ſondern eine Folge aller wirckſamen Begierden zuſammen genommen, und alſo nur ein Generaltrieb ſey. Daher kan man auch aus demſelben nicht erklären, warum der Menſch dieſes oder jenes begehre oder verabſcheue. Man begehret vermöge des Glückſeligkeitstriebes alles mögliche Gute und Vergnügen. Warum man aber dieſes oder jenes vor gut oder böſe halte, und ſein Vergnügen in etwas finde oder nicht, das muß aus den ſpecialen und determinirten Begierden einer Seele aufgelöſet werden. Weil nun in unterſchie-

Warum die Menſchen

ſchiedenen Perſonen bald dieſer bald jener Trieb ſtärker iſt, und weil ſie auch ihre Freiheit unterſchiedlich gebrauchen; ſo verſtehet man daraus, warum verſchiedene Menſchen auch ihre Glückſeligkeit immer in andern und andern Objecten am meiſten zu ſetzen und zu ſuchen pflegen. Ich will weiter unten zeigen, wie aus dem Glückſeligkeitstriebe, wenn er ſich durch eine Verirrung nur auf dasjenige Vergnügen richtet, dabey man ſich ganz oder gröſtentheils bloß leidend verhalten darf, die Wolluſt entſtehe. Dieſes iſt noch zu erinnern, daß das Vieh keines Glückſeligkeitstriebes fähig ſey, weil es die abſtracte Idee, welche derſelbe zum Objecte hat, nicht zu dencken vermag, § 25. Daher man ihm nicht mehr als eine Wirkſamkeit gewiſſer ſinnlicher Begierden zuſchreiben kan, deren Erfüllung in ihnen eine angenehme Empfindung nach ſich ziehet.

Ihre Glückſeligkeit immer in andern Objecten ſuchen.

Das Vieh iſt keines Glückſeligkeitstriebes fähig.

§ 108.

Endlich iſt auch noch der **moraliſche Geſchmack** eine Wirckung, welche aus allen Begierden zuſammen genommen entſtehet. Der moraliſche Geſchmack iſt derjenige Zuſtand der Seele, welcher macht, daß uns gewiſſe Dinge, welche zu dencken einige Abſtractionskraft erfordert wird, angenehm oder unangenehm ſind, gut oder ſchlecht zu ſeyn ſcheinen, ohne daß wir zu ſagen wiſſen warum, oder wenigſtens ehe wir noch die Urſachen davon anzugeben wiſſen, z. E. manche

Die neunte Eigenſchaft. Der moraliſche Geſchmack.

Leute finden einen Geſchmack an einer weitläuftigen, andere an einer kurzen Schreibart. In der Muſic, in der Beurtheilung der Poeſie, Baukunſt, Aufführung und unzehligen andern Stücken iſt der Geſchmack der Menſchen ſehr unterſchieden. Man wird leichte den Vergleichungspunct einſehen, warum dieſer Zuſtand der Seele ein Geſchmack genennet wird, weil uns nemlich bey dem Geſchmacke körperlicher Dinge die Sachen ebenfalls durch die bloſſe Empfindung ohne Erkenntniß der Urſachen ſchon angenehm und unangenehm ſind. Weil man nun von der Annehmlichkeit auf eine vorhergegangene Begierde ſchlieſſen kan, § 24; ſo muß der höhere Grund des moraliſchen Geſchmackes darinnen liegen, daß wir bey demſelben eine dunckele Empfindung von der Uebereinſtimmung oder dem Streite der Sachen mit gewiſſen Begierden unſeres Willens haben, welche Begierden ſelbſt aber wir nicht zu nennen wiſſen, weil wir noch keine deutliche Erkenntniß von denſelben haben, oder auch wohl nicht geſchickt ſind, uns dergleichen zu erwerben. Weil demnach der moraliſche Geſchmack nichts anders als ein aus vielen Begierden entſtehendes dunckeles Begehren oder Verabſcheuen der Sache iſt, ſo habe ich davon lieber an dieſem Orte als in dem 4ten Capitel handeln wollen.

Was der Grund deſſelben iſt.

§ 109.

§. 109.

Der moraliſche Geſchmack entſtehet alſo aus den Begierden. Die Begierden müſſen ſich in dee Wahl ihrer Objecte nach den Urtheilen des Verſtandes richten, welche er von der Beſchaffenheit der Sache fället, um welcher willen ſie Objecte der Begierden ſind oder ſeyn können, § 5, 59, 60. Da nun die Grade und Richtungen der Begierden in allen Menſchen unterſchieden ſind, und da ſich dieſelben in iedwedem beſondern Falle nach den eben ſo ſehr unterſchiedenen Begriffen und Urtheilen des Verſtandes richten müſſen: ſo iſt leichte zu erachten, daß der moraliſche Geſchmack einer unendlichen Mannigfaltigkeit unterworfen ſeyn müſſe. Beſonders muß die groſſe Menge der erzeugten Begierden, welche ſich in den Gemüthern zu finden pflegen, § 76, 77, nebſt der mehrern oder wenigern Cultur des Verſtandes den moraliſchen Geſchmack gar ſehr verändern. Vieles kömmt alſo auf die Erziehung und Angewöhnung, auf Lehre und Unterricht an. Weil aber dennoch der moraliſche Geſchmack von der willkührlichen Einrichtung des menſchlichen Gemüthes abhanget, ſo kan er den Menſchen auch zum Lobe und Tadel, zur Tugend und zur Schuld, angerechnet werden, und es hat ſich einer damit ſchlecht verantwortet, wenn er ſeine Thorheit damit entſchuldigen will, daß er einmahl ein Vergnügen an der Sache

Warum der moraliſche Geſchmack ſo unterſchieden iſt.

Der moraliſche Geſchmack kan den Menſchen zugerechnet werden.

che finde, und nichts davor könne, daß dasjenige, woran andere einen Geſchmack finden, ihm nicht eben ſo angenehm ſey, z. E. manche Leute habrn keinen Geſchmack an gründlichen Studieren, ſondern ſie vertändeln an ſtatt deſſen die Zeit mit Hunden, Vögeln, Pferden, beluſtigenden Büchern und dergleichen. Allein wenn iemand geſtehet, daß er an demjenigen, was wahrhaftig gut und edel iſt, keinen Geſchmack findet, ſo thut er hiermit nichts weiter, als daß er eine ſehr ſchlechte Verfaſſung ſeines Gemüthes verräth.

§. 110.

Wenn der moraliſche Geſchmack gut oder verdorben iſt.

Wenn der moraliſche Geſchmack gut ſeyn ſoll, ſo muß uns vermöge deſſelben eine Sache nach Proportion ihres wahren Werthes angenehm oder unangenehm ſeyn, gut oder ſchlecht vorkommen. Wo demnach in einem Gemüthe die Tugend gar nicht oder nicht in dem gehörigen Grade befindlich iſt, da iſt der moraliſche Geſchmack nothwendig verdorben, weil das alleredelſte Object demſelben gleichfalls entweder gar nicht oder nicht gnugſam angenehm iſt. Ferner iemehr ſich die Grundbegierden von ihrem weſentlichen Objecte verirret haben, und auf bloſſe einzelne Umſtände gerathen ſind, § 76, 77, und iemehr der Verſtand mit mangelhaften Begriffen, Irrthümern und Vorurtheilen angefüllet iſt, daher alsdenn auch iedwede Begierde ihr Object am unrechten

Orte, nemlich in Dingen ſuchet, darinnen es nicht anzutreffen iſt; deſto mehr wird der moraliſche Geſchmack verdorben. Er kan demnach durch nichts als durch Erkenntniß der Wahrheit und Tugend verbeſſert werden, und wenn wir darzu in andern Leuten etwas beytragen wollen, ſo müſſen wir zuförderſt für beſſern Unterricht ihres Verſtandes ſorgen, § 5, 59. Man erhält dieſen Endzweck vielmahls ſchon dadurch, wenn man Jemanden beſſere Exempel ſehen läſſet, damit ſich von dem Beſſern eine gute concrete Idee bilden kan. Dieſes iſt vornemlich zu beobachten, wo die abſtracten Begriffe, Regeln und Beweiſe ſich ſchwerlich klar machen laſſen. Z. E. Auf dieſe Weiſe pfleget man den moraliſchen Geſchmack in der Beredſamkeit, der Poeſie, dem Umgange u. ſ. w. zu verbeſſern. In wichtigern Dingen ſuche man nur das Gewiſſen wacker zu erwecken, und überhaupt den Willen, zu thun was gut iſt, und zu meyden was böſe iſt, zu reitzen. Wenn ſodann einem, der zuvor einen verderbten Geſchmack von der Tugend hatte, nur ſtatt der falſchen der Character der wahren Tugend vorgeſtellt wird, ſo wird der den Vorzug der leztern gleich durch ein innerliches Gefühl empfinden, dem es ein Ernſt iſt, das Gute zu thun.

Wie er zu verbeſſern.

Das VII Capitel.

Von den menſchlichen Grund-begierden.

§ 111.

Der erſte Grundtrieb, nach unſerer eigenē Vollkommenheit.

Ich verſtehe unter den menſchlichen Grundbegierden diejenigen, deren Object etwas iſt, welches in einer abſtracten Idee gedacht werden muß, und welche dahero die menſchliche Natur vor den andern Thieren voraus hat, und dieſen ſetze ich die bloß thieriſchen Triebe entgegen, § 95. Der erſte unter den menſchlichen Grundtrieben iſt der Trieb nach unſerer eigenen Vollkommenheit, oder das Verlangen, unſern Zuſtand in ſeiner gehörigen Vollkommenheit zu ſehen und immer vollkommener zu machen. Der Begriff, welcher im Verſtande zu dieſem Triebe gehörig iſt, und das Muſter ſeiner Handlungen abgiebt, § 92, iſt ein beſtändiges plus ultra, das iſt, die Idee der beſtändigen Vermehrung unſerer Kräfte und Vollkommenheiten.

§ 112.

Beweis deſſelben.

Um die Richtigkeit dieſes Grundtriebes zu erweiſen haben wir Achtung zu geben, ob demſelben alle die Kennzeichen zukommen, welche wir § 93, 94 zu einem Grundtriebe erfordert haben. Daß er nicht an und vor ſich ſelbſt böſe ſey, braucht keines Beweiſes. Daß er allgemein ſey, kan man

auch

auch ſicherlich annehmen. Denn wer würde ſich wohl nicht in vollkommenere Umſtände zu kommen wünſchen? Ferner kan er auch aus keinem andern hergeleitet werden. Es ſind nur zwey anſcheinende Möglichkeiten, wie dieſer Trieb vielleicht aus andern erkläret werden könne, wenn man ſich nemlich vorſtellen wolte, ob er vielleicht ein Theil von dem Glückſeligkeitstriebe ſey, oder aus der Eigenliebe entſpringe. Die erſte aber fällt dadurch hinweg, weil aus dem Vollkommenheitstriebe allererſt der Grund herzuholen iſt, warum die Menſchen ihre Glückſeligkeit in dem Beſitz und Wachsthum der Vollkommenheit ſuchen, § 107. Unter der Eigenliebe aber kan man nichts anders verſtehen, als das Vergnügen an ſeinen eigenen Vollkommenheiten, wiefern uns daſſelbige zu gewiſſen Thaten antreibet. Dieſes Vergnügen aber läßt ſich abermahl nicht erklären, wenn man nicht ſchon ein Verlangen nach ſeiner Vollkommenheit voraus ſetzet, § 24. Daß endlich dieſer Trieb auch eine wircklich einfache Grundkraft ſey, iſt daraus offenbar, weil er ſein Object allezeit um einerley nächſter Urſache willen verlanget, nemlich deswegen, weil wir dadurch eine Vermehrung der Vollkommenheit unſers Zuſtandes zu erlangen gedencken.

§ 113.

Was inſonderheit die Allgemeinheit dieſes Triebes anlanget, so will ich hierbey eine Er-

Exempeln, welche bey

Beurtheilung der Grundtriebe zu beobachten ſind.

Erläuterung hinzuſetzen, welche nicht nur bey dieſem, ſondern auch bey allen übrigen Grundtrieben zu mercken iſt. Es kan einem vorkommen, als ob manche Leute ſo niederträchtig wären, daß ihnen an dem Wachsthum ihrer Vollkommenheit nichts gelegen ſey. Allein man wird dieſes zu behaupten aufhören, wenn man erweget, 1) daß die Grundbegierden nicht alle in iedwedem Gemüthe einerley Grad der Stärcke beſitzen, 2) daß die Wirckung der einen Begierde durch die Wirckung der übrigen ſehr eingeſchränckt, unterdrückt und verhindert werden könne, 3) daß die Begierden, weil ſie eine Art des Wollens ſind, ſich nach dem Urtheile des Verſtandes richten müſſen, § 2. Daher ſie durch das Urtheil deſſelben bald auf dieſes bald auf jenes Object, in welchem das verlangte Weſen befindlich zu ſeyn ſcheinet, gerichtet werden. Es kömmt daher viel auf den Gebrauch und die Cultur des Verſtandes, auf die Erziehung und Angewöhnung an, deswegen ſich auch ein Trieb von ſeinem wahren Object gar verirren, und aus Selbſtbetrug auf bloſſe Scheingüter verfallen kan. Es iſt daher nicht zu verwundern, wenn die Menſchen ihre Vollkommenheit immer in andern Dingen, und öfters in den niederträchtigſten Sachen ſuchen, ingleichen wenn ſie auch ihre erkannte Vollkommenheit in unterſchiedenem Grade der Heftigkeit begehren.

§ 114.

§ 114.

Um nun die mannigfaltigen Wirckungen des Vollkommenheitstriebes einzuſehen, muß man bedencken, daß zwar überhaupt eine Sache dadurch allezeit vollkommener wird, wenn ſie zu mehrern Thätigkeiten und Wirckungen tüchtig, und alſo die Summe derjenigen Dinge vermehret wird, welche durch ſie möglich ſind. Denn die Vollkommenheit überhaupt beſtehet in nichts anders als in der Vergleichung des Zuſtandes einer Sache mit der Summe derjenigen Thätigkeiten und Wirckungen, welche durch dieſelbe möglich ſind, und wie dieſe zunimmt, ſo wird auch die Vollkommenheit wachſen, welches eine Materie iſt, die in die Ontologie gehöret. Inſonderheit aber muß man die Vollkommenheit eines Dinges aus demjenigen Begriffe ermeſſen, welchen man von dem Weſen deſſelben hat. Denn man könte gar nicht mit Verſtande ſagen, daß dieſe oder je Sache vollkommener geworden ſey, wenn ſie nicht in Anſehung desjenigen Weſens, wodurch wir ſie denken, vollkommener geworden wäre. Es giebt demnach zweyerley Vollkommenheiten, die weſentlichen, wodurch dasjenige Weſen, welches wir an einer Sache betrachten, vollkommener wird, und die zufälligen, wodurch der Sache überhaupt mehrere Folgen möglich werden, ob ſie ſich gleich auf das iezo betrachtete Weſen nicht beziehen. Z. E. An

Wie vielerley Vollkommenheiten es giebt.

An einem Aſtronomiſchen Globo iſt es eine weſentliche Vollkommenheit, daß die Poli am rechten Orte ſtehen, hingegen daß er ein koſtbares Geſtelle hat, iſt eine zufällige Vollkommenheit.

§ 115.

Weitere Ausführung der weſentlichen Vollkommenheit.

Das Weſen eines vollſtändigen Dinges beſtehet allezeit nächſt dem Subjecte ſelbſt in gewiſſen Kräften, und wenn es zufällig iſt, ſo iſt es um gewiſſer Abſichten willen hervorgebracht worden. Was dahero ein Ding oder ſeine weſentliche Kräfte erhält, vermehret, anzeiget, oder mehr auszurichten geſchickt macht, das iſt eine Vollkommheit in Anſehung ſeines Weſens. Wenn man aber wiſſen will, ob es eine wahre Vollkommenheit ſey, ſo muß man die Endzwecke aufſuchen, um welcher willen es da iſt, und Achtung geben, ob alles mit denſelbigen wohl übereinſtimme.

Der Vollkommenheitstrieb verlanget ſowohl die weſentlichen als zufälligen Vollkommenheiten.

Es muß demnach ein Trieb, welcher auf die Vollkommenheit unſeres Zuſtandes gehet, ſowohl die weſentliche als zufällige Vollkommenheit deſſelben verlangen, iedoch natürlicher Weiſe die weſentliche am meiſten; daher es auch kömmt, daß man diejenigen Bemühungen, welche dasjenige Weſen, wodurch ſich der Menſch von dem Viehe unterſcheidet, vollkommener machen, oder einen hohen Grad der Kräfte deſſelben voraus ſetzen, edler nennet, als andere, die nur zum Vergnügen, oder zu den niedrigen Endzwecken dienen, oder nicht viel Verſtand erfor-

dern.

dern. Z. E. Jedermann hält das Studieren vor eine edlere Verrichtung, als das Spielen, oder das Vieh zu hüten.

§ 116.

Sobald wir demnach eine Kraft in uns gewahr werden, ſo muß aus dem Vollkommenheitstriebe ein Verlangen entſtehen, dieſelbe zu gebrauchen, zu erhalten, zu mehrern Verrichtungen geſchickter zu machen, und ſich auch bewuſt zu werden, daß dieſes alles geſchehe, § 97, 102. Eben ſo ſuchen wir uns auch dasjenige, was auſſer uns iſt, zu Nutzen zu machen, wiefern es in unſeren Zuſtand einen Einfluß haben kan. Wo dieſe Triebe ſo ſchwach oder verhindert ſind, daß ſie nach ihren Objecten nicht durch wirckliche Anwendung der menſchlichen Kräfte ſtreben; ſo ziehen ſie doch zum wenigſten dieſe Folge nach ſich, daß uns die Vermehrung unſerer Vollkommenheit, wo wir ohne beſchwerliche Mühe darzu kommen, angenehm und wohlgefällig iſt.

Wie er dahero wircket.

Was ſeine Wirckung iſt, wenn er ſchwach iſt.

§ 117.

Weil nun ein Verſtand in uns iſt, ſo entſtehet aus dem Vollkommenheitstriebe die Begierde, den Verſtand zu gebrauchen, und damit auf mancherley Weiſe thätig zu ſeyn. Daraus flieſſet die Begierde zu empfinden, den Verſtand mit ſehr vielen Begriffen anzufüllen, zu dichten u. ſ. f. Jedoch verwirre man mit dieſem Beſtreben nach neuen Empfindungen oder Ge-

Wie der Wahrheitstrieb, nebſt ſeinen Theilen und Wirckungen entſtehet.

Wie das Streben des Willens und

des Verſtandes nach neuen Gedanken unterſchieden iſt.

Gedancken, welches eine Wirckung des Willens iſt, und wodurch nur die Wirckſamkeit des Verſtandes gerichtet, unterhalten, vermehret und angenehm gemacht wird, nicht die Thätigkeit des Verſtandes ſelbſt, wieſern nemlich eine Idee die andere ihrer phyſikaliſchen Beſchaffenheit oder Verbindung wegen erwecket, und eine Verſtandeskraft, ſobald ſie lebendig wird, die Thätigkeit der andern veranlaſſet. Wer beydes wohl unterſcheidet, wird leicht einſehen, in was vor Bedeutung man ſowohl dem Verſtande, als dem Willen, ein Beſtreben nach neuen Empfindungen oder Gedancken zuſchreiben muß, und wie gleichwohl das Beſtreben eines iedweden von dem andern unterſchieden iſt, und von ſeinen beſondern Gründen abhanget, dergeſtalt daß man aus einem allein von den Wirckungen unſerer Seele nicht Rechenſchaft geben könte. * Weil auch ferner in dem menſchlichen Verſtande gewiſſe höchſte Gründe und Kennzeichen des Wahren und Falſchen verborgen liegen, wodurch ſich eben der menſchliche Verſtand von dem thieriſchen unterſcheidet, und von denen in der Vernunftlehre gehandelt wird; ſo entſtehet aus dem Vollkommenheitstriebe ferner eine Bemühung in dem Menſchen, ſeine Gedancken mit dieſen höchſten Gründen der Vernunft zu vergleichen, um ſich bewuſt zu werden, ob ſie damit übereinſtimmen oder nicht. Daher

* Vergl. die Logik § 108-114.

her entſtehet die Bemühung Schlüſſe zu machen, die Urſachen der Dinge zu erforſchen, u. ſ. f. Weil durch alle erzehlte Bemühungen die Erkenntniß der Wahrheit möglich wird, ſo kan man dieſelben zuſammen genommen den Wahrheitstrieb nennen. Weil der Verſtand unſere vollkommenſte Kraft iſt, und welche zu einer beſtändigen Wirckung eine der geſchickteſten iſt, ſo iſt der Wahrheitstrieb beſtändig geſchäftig. Die Erkenntniß hat auch ſonderlich deswegen noch etwas reitzendes an ſich, weil man darinnen immer weiter gehet, und doch auch das vorige behält und nutzen kan. Ohne dieſen uns weſentlichen Wahrheitstrieb würden die Wiſſenſchaften bald in Verachtung kommen. Man wird aber aus der beygebrachten Erklärung verſtehen, daß er nur ein Theil und Determination des Vollkommenheitstriebes, nicht aber eine beſondere Grundkraft ſey. Weil nun der Vollkommenheitstrieb immer nach mehrern ſtrebet, und die Deutlichkeit eine unentbehrliche Vollkommenheit unſerer Erkenntniß iſt; ſo iſt an dem Wahrheitstriebe noch als ein beſonders merckwürdiger Theil die Begierde nach Deutlichkeit anzumercken. Wenn der Wahrheitstrieb durch eine Verirrung aus der Art ſchlägt § 76; ſo können daraus die Neugierigkeit, der Aberglaube, der Unglaube, davon an ſeinem Orte gehandelt wird, nebſt unzehligen andern erzeugten Begier-

Begierde nach Deutlichkeit.

gierden entſtehen. Weil es uns auch vermöge der Wahrheitsbegiede angenehm ſeyn muß, wenn wir irgendwo Wahrheit wahrnehmen, oder nach Regeln, welche mit Abſtraction erkannt ſeyn wollen, handeln; ſo entſtehet daraus unter andern die Luſt zu ſpielen, das Vergnügen an der Poeſie, Muſic und dergleichen. Denn an dergleichen Dingen vergnügen wir uns um des Regelmäßigen willen, das darinnen iſt.

Vergnügen an Spielen, Poeſie, Muſic u. d. g.

§ 118.

Wie das Verlangen vernunftmäßig zu verfahren entſtehet.

Weil ferner der Verſtand vermöge ſeines Weſens einzig und allein geſchickt iſt, das Muſter unſerer Thaten, wodurch alle unſere Endzwecke mit Gewißheit erhalten werden können, zu beſtimmen; ſo entſtehet ferner aus dem Vollkommenheitstriebe, wieferne er ſich auf den Verſtand richtet, das **Verlangen vernunftmäßig zu verfahren**, das iſt, in allen unſern Thaten nichts zu beginnen, als wo uns der Verſtand zeiget, daß unſere Endzwecke ſolchergeſtalt mit einer völligen, oder doch mit der meiſten Gewißheit befördert werden können. Das Gegentheil davon nennen wir eine ungereimte That, welche wir mithin verabſcheuen. Es äuſſert ſich dahero die Begierde, vernunftmäßig zu handeln, ſowohl **in der Einrichtung unſerer Urtheile**, als **in der Vollſtreckung derſelben**. Wir wollen keinen Satz als wahr gelten laſſen, als welchen wir gnugſam beweiſen können, nemlich da

Worinnen es ſich äuſſert.

wir entweder den Gegenſatz deſſelben gar nicht dencken können, oder doch ſonſt eine aus dem Weſen unſerer Seele herrührende Verbindlichkeit erkennen, auf denſelben nicht weiter Acht zu haben, oder daher Gelegenheit zu nehmen, uns ein Bedencken zu machen, ob wir nach demſelben handeln wollen oder nicht. Eben ſo verlangen wir auch, daß alle andere menſchliche Thaten alſo eingerichtet werden ſollen, daß ſie richtigen Urtheilen des Verſtandes nicht zuwieder ſind, z. E. daß die Mittel nicht mit dem Zwecke ſtreiten, daß die Gelegenheit einen Zweck zu erlangen nicht verabſäumet wird, daß die wahre und die bloß ſcheinbare Güte und Vollkommenheit nicht verwirret wird, u. ſ. w. Eine That, welche nicht auf dergleichen Urtheile gegründet wird, halten wir vor unvernünftig und verabſcheuen dieſelbe.

§ 119.

Das Verlangen nach Vollkommenheit des Leibes.

Der menſchliche Körper iſt gleichfalls mancherley Vollkommenheiten fähig, welche ihn zu mancherley Wirckungen geſchickter machen, oder welche ſelbſt eine Schönheit deſſelben ausmachen, oder eine Vollkommenheit der Seele anzeigen. So weit wir daher einen Begriff davon haben, ſo muß aus dem Vollkommenheitstriebe auch ein **Verlangen nach den Vollkommenheiten des Leibes** entſtehen. Dergleichen iſt z. E. die Stärcke und Geſchicklichkeit des Leibes in mancherley körperlichen Uebungen, und

Künſten, welche vermittelſt eines gewiſſen Gebrauches unſerer Glieder ausgeübet werden, dergleichen das Singen, Schreiben, Inſtrumente ſpielen u. d. g. ſind. Die Natur des Vollkommenheitstriebes bringt es mit ſich, daß wir dergleichen Fertigkeiten theils haben, theils aber auch, wenn wir ſie haben, gebrauchen und weiter vermehren wollen.

§ 120.

Wie die Begierde nach Freyheit entſtehet.

Wenn wir weiter wahrnehmen, daß unſer Zuſtand nicht nur durch diejenigen Kräfte und Eigenſchaften, welche ſich in unſerer Perſon befinden, ſondern auch durch gewiſſe Verhältniſſe, in welchen wir mit andern Dingen ſtehen, vollkommener wird; ſo richtet ſich der Vollkommenheitstrieb auch auf dieſelbigen, und begehret dieſelben. Weil uns mehrere Thaten zu unternehmen möglich ſind, wenn wir unſerm eigenen Urtheile folgen können, als wenn wir uns nach dem Willen anderer Leute richten müſſen; ſo entſtehet daraus die Begierde nach Freyheit.

Die Begierde nach Macht, Reichthum, Freundſchaft, Ehre

Es giebt gewiſſe beſtändige Verhältniſſe, welche durch den Willen anderer Menſchen eingeführet werden, oder doch ihre Wirckung dadurch thun. Auf dieſelben alle richtet ſich der Vollkommenheitstrieb, wiefern wir den Werth derſelben erkennen, oder zu erkennen vermeinen. Daher entſpringet die Begierde nach Macht, Reichthum, Freundſchaft und Ehre.

Warum die Ehrbegierde ſo ſtarck iſt.

Unter der Ehre verſtehe ich einen ſolchen Zuſtand, da an=

andere uns Vollkommenheiten oder gar Vorzüge vor andern zuſchreiben, und geneigt ſind, in ihrem Bezeigen gegen uns auf eine uns vortheilhafte oder angenehme Art denſelben gemäß zu verfahren. Es reitzet daher die Ehre den Vollkommenheitstrieb auf zweyerley Art, einmahl indem ſie die Vollkommenheit unſeres Zuſtandes vermehret, indem uns dadurch unzehlige andere Dinge, welche davon abhangen, zu bewerckſtelligen möglich werden, wie denn die Ehre eines von den allerwichtigſten Mitteln iſt, und durch welches man faſt mehr als durch irgend ein anderes ausrichten kan; zum andern weil wir die Ehre, als ein Kennzeichen anſehen, daß wir die uns zugeſchriebenen Vollkommenheiten beſitzen. Die Ehrbegierde kan auch noch durch viel andere zufällige Urſachen vermehret werden. Denn wenn wir z. E. viel Menſchenliebe haben; ſo müſſen wir auch vermöge derſelben verlangen von andern Menſchen werthgeſchätzt zu werden, weil ſie ſonſten keine Gegenliebe gegen uns haben können. Hingegen wenn wir wenig Menſchenliebe und deſto mehr Eigenliebe haben, ſo wünſchen wir um ſo viel ſtärcker, andern vorgezogen zu werden. Ja überhaupt das Object eines jeden Triebes, welches wir alſo ſchon um anderer Gründe wille begehrten, wird zugleich ein Object der Ehrbegierde, wiefern wir mercken, daß andere Leute

darauf halten, und Vorzüge dadurch zu erlangen ſind. Die Ehre iſt demnach ein Object des Vollkommenheitstriebes überhaupt, und ſie kan auch ein Object ſehr vieler oder aller ſpecialern Triebe inſonderheit werden. Dieſe Triebe ſämmtlich vereinigen ihre Wirckung in Hervorbringung und Unterhaltung der Ehrbegierde, und dieſe hanget von ihnen zugleich ab, ſo wie der Trieb nach Glückſeligkeit, oder die Begierde zu leben eine Folge aller Begierden zuſammen genommen, iſt. Inſonderheit vermag dieſe Vereinigung zufälliger Urſachen ſehr viel, wo zu etwas ein ſtarcker Trieb vorhanden iſt, und gleichwol auſſer der Ehre kein deutlich gedachter Vortheil davon erwartet wird. Es kommt auch noch darzu, daß die Ehre als etwas angeſehen wird, welches auch nach dem Tode noch fortdauret, es mag nun bey dieſer Meinung Wahrheit oder Einbildung zum Grunde liegen. Wenn man dieſe Urſachen zuſammennimmt, ſo wird man begreiffen können, wie die Ehrbegierde in den menſchlichen Gemüthern ſo ſtarck werden könne. Aus der Ehrbegierde erfolget auch hernach ferner das **Verlangen nach den äuſſerlichen Zeichen der Ehre**, z. E. nach Ruhm, Lob, groſſem Range, Titeln, Complimenten u. ſ. f.

Verlangen nach den Zeichen der Ehre.

§ 76. Nemlich unter dem **Lobe** verſtehen wir eine Erklärung durch Worte, daß man einem Vollkommenheiten zuſchreibe. Ruhm iſt

iſt ein ſolches Lob, welches uns viele Leute beylegen, und darinnen ſie uns beſonders wichtige Vorzüge vor vielen andern zuſchreiben. Ein Compliment aber iſt ein ſolches äuſſerliches Bezeigen in dem Umgange, dadurch man eine Werthſchätzung des andern, und daher flieſſende Bereitwilligkeit, ihm zu dienen und Vorzüge zuzugeſtehen, zu erkennen giebt.

§ 121.

Das Verlangen ein Object ganz zu haben.

Weil es endlich zur Vollkommenheit ein mehrers beyträgt, eine Sache gantz zu haben, als nur einen Theil davon zu beſitzen; ſo bringet der Vollkommenheitstrieb auch das Verlangen mit ſich, ſein Object und den Genuß deſſelbigen gantz zu haben. Dieſe Begierde verdienet viel Aufmerckſamkeit, weil dieſelbe, wenn ſie aus der Art ſchlägt, zu den gröſten Thorheiten Anlaß zu geben pfleget, indem man vielfältig Leute antrifft, welche einen anſehnlichen Theil einer gewünſchten Sache, welchen ſie gar wohl hätten gebrauchen können, dennoch bloß deswegen eigenſinnig verachten und fahren laſſen, weil ſie nicht den gantzen geſuchten Endzweck in ſeiner höchſten Vollkommenheit auf einmahl haben können. Z. E. Einige verabſäumen das gantze Collegium, weil ſie den Anfang nicht gehöret haben, ungeachtet ſie keine Gelegenheit haben, es anderswo zu hören. Man hat oft bloß deswegen keine

Luſt ſich eines Buches zu bedienen, weil man nicht die beſte Ausgabe davon beſitzet.

§ 122.

Der andere Grundtrieb. Das Verlangen nach der Vereinigung mit demjenigen, worinnen wir Vollkommenheit wahrnehmen.

Der andere unter den menſchlichen Grundtrieben iſt das Verlangen nach der Vereinigung mit ſolchen Objecten, in welchen wir Vollkommenheit wahrnehmen, oder wahrzunehmen vermeinen. Er iſt von dem vorigen darinnen unterſchieden, daß wir vermöge jenes unſere eigene Vollkommenheit begehren, vermöge dieſes aber die Vereinigung mit dem Vollkommenen auch ohne Abſicht auf uns ſelbſt und auf den Nutzen, welchen wir daher erwarten könten, dennoch wünſchen und uns daran vergnügen.

§ 123.

Beweis deſſelben.

Es würde unnöthig ſeyn, ſowohl die Güte als die Allgemeinheit dieſes Triebes zu erweiſen. Denn es iſt ſogleich offenbar, daß derſelbe die Materie zu den edelſten Tugenden darreiche. Und derjenige müſte ſich in der That ſelbſt vergeſſen haben, welcher leugnen wolte, daß ihm das vollkommenere nicht beſſer gefiele, obgleich andere Abſichten und Begierden ihn vielmahls hindern, daß er nicht wircklich darnach ſtrebet, § 113. Da uns auch das Vollkommenere ſchon um ſein ſelbſt willen, und ohne Abſicht auf unſern eigenen Nutzen gefällt, ſo erkennet man auch daraus, daß dieſer Trieb einen beſondern Grund habe, und aus dem Verlangen

nach

nach unſerer eigenen Vollkommenheit nicht entſtehen könne. Es würde vergeblich ſeyn, wenn iemand einwenden wolte, wir ſuchten die Vollkommenheit an andern Dingen deswegen, weil ſie uns Vergnügen verurſache, wodurch ſie denn auch zu Vermehrung der Vollkommenheit unſeres eigenen Zuſtandes etwas beytrage. Das letztere hat zwar ſeine Richtigkeit, allein es würde unmöglich erfolgen können, wenn nicht ein beſonderer Trieb darzu da wäre, welcher das Vergnügen an der Vollkommenheit um ihrer ſelbſt willen möglich machte, § 24. Es läßt ſich auch dieſer Trieb nicht etwan mit dem vorigen in einen zuſammennehmen, weil iedweder ſein Object aus einem andern Grunde verlanget, und dahero weſentlich von dem andern unterſchieden iſt, § 94. Wenn wir dahero in der menſchlichen Seele nur einen Trieb nach Vollkommenheit überhaupt ſetzen, und denſelben in das Verlangen der Vollkommenheit an ſich ſelbſt, und unſerer eigenen Vollkommenheit inſonderheit eintheilen wolten; ſo würden wir hiermit zwar einen allgemeinen Begriff ausgedacht, aber keine wahre Grundkraft des Willens beſtimmt haben, weil eine wahrhaftige Grundbegierde ſich in dem Beſtreben nach ihrem Objecte beſtändig ähnlich bleiben muß, § 94. Sie muß dahero ihr Object allezeit aus ganz einerley Grunde begehren, ob ſie gleich daſſelbige in mancherley Dingen ſuchen, und

Ein Einwurf wird beantwortet.

Noch ein anderer Einwurf.

zu Erlangung deſſelben mancherley Mittel anwenden kan.

§ 124.

Mannigfaltige Folgen dieſes Grundtriebes.

Weil wir demnach mit demjenigen, worinnen wir Vollkommenheit wahrnehmen, in Vereinigung zu treten wünſchen, ſo entſteht daher das Verlangen das Vollkommene zu ſehen und es zu betrachten, weil ſolches theils ſchon eine Art der Vereinigung iſt, nemlich die Vereinigung der Idee mit unſerm Verſtande, theils aber auch einen Grund der Möglichkeit einer fernern Vereinigung abgiebt. Ferner nimmt daher auch das Verlangen vollkommene Objecte, ein iedwedes nach ſeiner Art zu beſitzen, zu gebrauchen und zu genieſſen, ſeinen Urſprung. Es giebt zweyerley Vollkommenheiten an den Dingen, nemlich ideale, wenn wir gewiſſe Ordnung und Regeln daran warnehmen, und reale, wenn ſie an ſich eine Kraft und Werth haben, und Nutzen nach ſich ziehen. Durch die idealen Vollkommenheiten, werden daher bloß gewiſſe Gedancken in demjenigen möglich, welcher ſie betrachtet, durch die realen aber werden auch ohne Abſicht auf unſere Gedancken gewiſſe andere Wirckungen möglich. Das Verlangen nach der Vereinigung mit dem Vollkommenen vergnüget ſich an allen beyden. Indem es ſich nun auf die idealen Vollkommenheiten richtet, ſo entſtehet daraus das Vergnügen an Schönheit,

Schmuck

Schmuck und Zierrath, an Gemählden, Gebäuden, Gärten, Muſic, Poeſie, Beredſamkeit u. ſ. f. In den letzten Exempeln wircken gemeiniglich beyde Vollkommenheitstriebe zuſammen, § 117. Nemlich weil ſie uns und andern gefallen, ſo rechnen wir ihren Beſitz mit zur Vollkommenheit unſeres Zuſtandes.

§ 125.

Wie daraus der Trieb der moraliſchen Liebe entſtehet.

Unter allen Begierden, welche aus dieſem Grundtriebe abſtammen, iſt keine ſo merckwürdig als der Trieb der moraliſchen Liebe, welcher dahero noch beſonders erwogen zu werden verdienet.

Unterſchiedener Gebrauch des Wortes Liebe.

In weitem Verſtande nennet man ein iedwedes Begehren einer Sache Liebe, gleichwie die Verabſcheuung derſelben Haß.

Erſter Begriff der moraliſchen Liebe.

Unter der Liebe in engerm Verſtande aber, oder unter der wahren moraliſchen Liebe, verſtehet man eine ſolche Neigung die Endzwecke eines andern als ſeine eigene anzuſehen, ſich ihm gefällig zu machen, und ſich an dem Wohlſeyn deſſelben zu vergnügen, welche von demjenigen unterſchieden iſt, was man aus Furcht oder um eines geſuchten Nutzens willen thut.

Fernerer Begriff derſelben.

Es kan demnach die moraliſche Liebe in nichts anders beſtehen, als in einem ſolchen Zuſtande, da man den Willen des andern zu ſeinem Endzwecke macht ohne Abſicht auf ſich ſelbſt, ich meine ohne daß man ſich nach denſelben richtet, um einen andern Nutzen vor ſich ſelbſt, oder die

Ver-

Vermeidung ſeines eigenen Schadens zur Abſicht zu machen, und alſo lediglich um des andern willen. Nun beſtehet die Vereinigung der Geiſter darinnen, wenn einer die Endzwecke des andern als ſeine eigene ohne fernere Abſicht anſiehet. Denn die bloſſe Aehnlichkeit des Willens iſt zur Vereinigung der Geiſter noch lange nicht genug, gleichwie z. E. niemand ſagen wird, daß der Wille des Königes in Franckreich Franciſcus des erſten und des Kayſers Carls des fünften deswegen vereinigt geweſen iſt, weil ſie alle beyde gern Mayland haben wolten. Zwey Dinge ſind alsdenn allererſt vereinigt, wenn ſich das eine nach dem andern alſo richtet, daß wenn in dem Zuſtande des einen etwas verändert werden ſolte, auch der Zuſtand des andern dadurch verändert werden würde, und in ſofern werden ſie auch nur vor vereinigt gehalten. Die Geiſter ſind demnach dadurch allererſt vereinigt, wenn der eine die Endzwecke des andern als ſeine eigenen ohne fernere Abſicht anſiehet. Denn ſo lange nun jener den betrachteten Endzweck ſuchen wird, ſo lange wird ihn der andere um jenes willen auch verlangen. Hingegen wird er aufhören, denſelben zu begehren, ſobald er erkennen wird, daß er von jenem nicht weiter verlanget werde. Es beſtehen demnach die moraliſche Liebe in dem Verlangen nach der Vereinigung mit vernünftigen Geiſtern ohne fernere Abſicht.

Noch höhere Erklärung der Liebe.

Nun

Nun lehret die Erfahrung, daß zum wenigſten bey den Menſchen nichts anders ſey, was ein Verlangen nach der Vereinigung mit andern Geiſtern anzünden kan, als wenn wir an demſelben gewiſſe Vollkommenheiten anzutreffen glauben. Demnach iſt die moraliſche Liebe bey den Menſchen nichts anders als ein Verlangen nach der Vereinigung mit vernünftigen Geiſtern, das iſt, nach einem ſolchen Zuſtande, da dieſelben wechſelsweiſe iedweder die Abſichten des andern ohne fernern Endzweck vor ſich ſelbſt, als ſeine eigenen anſiehet, um der an ihm wahrgenommenen Vollkommenheit willen. Es wäre demnach keine wahre Liebe in uns möglich, wenn ſich nicht ein Grundtrieb in uns befände, die Vollkommenheit um ihrer ſelbſt willen zu begehren und ſich daran zu vergnügen.

Vollſtändige Erklärung des Grundweſens der menſchlichen Liebe.

Nothwendigkeit eines Triebes dazu.

§ 126.

Wenn man dieſen Begriff von der moraliſchen Liebe vorausſetzet, ſo werden ſich die Eigenſchaften, welche man an der Liebe wahrnimmt, daraus leichte herleiten laſſen. Wer eine Vereinigung mit dem andern ſuchet, der iſt bemühet ſich ihm gefällig zu machen. Denn ſonſt ſähe er die Endzwecke deſſelben nicht als ſeine eigene an. Eben deswegen vergnüget er ſich auch an dem Wohlſeyn des Geliebten, als an ſeinem eigenen. Er dienet dem Geliebten gern umſonſt, weil er vermöge der Liebe dabey keinen

Was vor Eigenſchaften aus dem Weſen der Liebe flieſſen.

nen Endzweck vor ſich ſelbſt ſuchet. Er ſuchet Gegenliebe. Denn ſonſt wäre keine wechſelsweiſe Vereinigung möglich. Er will, daß der Geliebte mit ihm einerley Meynung ſeyn ſoll. Denn dieſes befördert die Vereinigung. Aus eben dem Grunde ſuchet er ſelbſt dem Geliebten ähnlich zu werden. Er redet gern mit dem Geliebten, er giebt ihm gerne nach. Denn dieſes ſind Mittel zur Vereinigung. Er iſt gern bey dem Geliebten und gehet mit ihm um. Denn dieſes iſt ſowohl ein Theil als Mittel der Vereinigung. Er glaubet auch dem Geliebten leichte, weil ihm alles was die Vereinigung mit denſelben ſtören könte, verhaßt iſt, § 100. Jedoch ſind dieſe Eigenſchaften nicht eben der Liebe ſchlechterdings eigen, ſondern ſie können auch aus andern Gründen entſtehen.

Welche aber nicht alle der Liebe eigen ſind.

§ 127.

Wie dadurch der Gebrauch des Wortes Liebe ſchwanckend geworden.

Daher iſt es gekommen, daß man auch andere Neigungen, welche gewiſſe ſehr in die Sinne fallende Eigenſchaften mit der moraliſchen Liebe gemein haben, oder mit denen ſich dieſelbige leicht zu verknüpfen pfleget, mit dem Namen der Liebe benennet hat, welches leicht zu einer Verwirrung derſelben mit der eigentlich ſo genannten moraliſchen Liebe Anlaß geben kan. Denn daraus iſt nicht allein dieſes ohne Zweifel herzuleiten, was wir ſchon § 125 erinnert haben, daß man ein iedwedes Begehren Liebe

genen-

genennet hat, ſondern man pfleget auch des⸗wegen den natürlichen Trieb der Eltern und Kinder gegen einander, στοργή genannt, in⸗gleichen den veneriſchen oder Geilheits⸗Trieb Liebe zu nennen, weil beyde, theils in ihren Folgen, der Liebe in gewiſſen Stücken ähn⸗lich ſind, theils auch in den Menſchen die moraliſche Liebe ſich damit gemeiniglich zu verbinden pfleget. Man wird auch daraus abnehmen, warum man das Vergnügen an ſeinen eigenen wahren oder vermeinten Voll⸗kommenheiten, § 112, oder auch wohl gar den Trieb, ſeine eigene Vollkommenheit zu befördern, überhaupt die **Eigenliebe** nen⸗net. Man darf ſich aber dieſe ſchwancken⸗de Bedeutung des Sprachgebrauches nicht irre machen laſſen, wenn man ſich anders im Ernſte bemühet, diejenigen Dinge, welche ein unterſchiedenes Weſen haben, auch in der That wohl aus einander zu ſetzen.

Was man Eigenliebe nennet.

§ 128.

Weil man dahero öfters diejenige Be⸗mühung ſich einem andern gefällig zu ma⸗chen, dabey man doch ſeinen eigenen Nutzen zur Abſicht machet, welche aber aus andern Gründen ebenfalls unverwerflich ſeyn kan, gleichfalls Liebe nennet; ſo iſt es daher ge⸗kommen, daß man die Liebe in die **eigennü⸗tzige oder unreine und reine Liebe** einge⸗theilet hat. Man ſolte ſie vielmehr die **ſcheinbare und wahre Liebe** nennen. Ich ſage hiermit deswegen gar nicht, daß das Ver⸗

Was die eigennützige und reine Liebe heiſſet.

Warnung vor Misverſtande.

Verlangen, ſeinen eigenen Nutzen zu beför-dern, der Liebe ſchlechterdings zuwieder ſey. Ich gebe zu, daß es damit verknüpft werden könne. Ich bin auch nicht in Abrede, daß die Hoffnung, ſeinen eigenen Nutzen durch jemanden zu befördern, einen Bewegungs-grund zur Liebe abgeben, und daß man da-durch Liebe gegen denſelben in ſich zu erwe-cken verſuchen könne. Nur ſo viel behaup-te ich, daß die Begierde durch iemandes Hülfe ſeinen Nutzen zu ſchaffen, mit der Lie-be nicht einerley ſey, und daß ſie auch von demjenigen, wovon wir eigentlich ſagen, daß es aus Liebe geſchehe, nicht der fernere Zweck ſeyn könne, weil das Weſen der Liebe auf-höret, wenn man ſie zu etwas machen will, das einen fernern Zweck habe, § 125.

§ 129.

Die Güte des Willens reitzet die Liebe am meiſten.

Es hat vielmehr überhaupt ſeine Rich-tigkeit, daß ungeachtet alle an einem ver-nünftigen Weſen wahrgenommene Vollkom-menheiten, ſie mögen auch wahre oder ver-meinte ſeyn, Liebe gegen daſſelbe zu erwecken fähig ſind; dennoch nichts ſo viel Gewalt über unſer Gemüthe hat, als die Wohltha-ten und Vortheile, welche wir von demſel-ben genieſſen, und die Güte des Willens, welche wir ihm zuſchreiben. Denn dadurch wird der Liebestrieb gar auf vielerley Art gereitzet. Denn erſtlich iſt die Vereinigung mit einem ſolchen Objecte am leichteſten möglich. Daher, ſo lange nicht neue Grün-

de

de hinzukommen, ſuchen wir ſie mit demſelben am meiſten, § 105. Hiernächſt aber iſt auch die Gütigkeit und Dienſtfertigkeit ſelbſt eine der allergröſten Vollkommenheiten. Ja ſie iſt nicht nur überhaupt eine Vollkommenheit, ſondern weil ſie ietzo zu unſerem Vortheil inſonderheit gerichtet wird, ſo reitzet ſie zwey ſtarke Begierden in uns, daher ſie deſto mehr vermag, und iemehr wir unſer eigenes Wohlſeyn ietzo wünſchen, oder uns der Liebe würdig achten, deſto gröſſer kömmt ſie uns vor. Im Gegentheil wenn wir einer Perſon eine ſolche unverbeſſerliche Bosheit des Willens zuſchreiben, welche uns ſchädlich oder verhaßt iſt, ſo iſt gegen dieſelbige gar keine Liebe möglich, wenn ſie gleich ſonſt allerhand andere Eigenſchaften, welche wir an ſich ſelbſt für Vollkommenheiten halten, an ſich hätte, weil unſere Triebe, ſo oft wir mit Vernunft handeln, allezeit auf ein mögliches Object gehen, § 105. Daher kan man z. E. den Teufel nicht lieben.

Ohne dieſelbe iſt keine Liebe möglich.

§ 130.

Weil nun ſchon die allgemeinen Vorzüge der menſchlichen Natur ſehr wichtig und Liebe zu erwecken geſchickt ſind; und weil wir dieſelben ferner um ſo viel mehr vor groß achten, weil allezeit vor uns ſelbſt die angenehme Folge darinnen liegt, daß wir um derſelben willen auch Liebe verdienen, wozu noch ferner die Neigung des Gewiſ-

Der Trieb der natürlichen Menſchenliebe iſt allgemein.

ſenstriebes kömmt, vermöge welcher wir andern eben das ſchuldig zu ſeyn erkennen, was wir von ihnen verlangen, davon bald mehreres geſagt werden ſoll: ſo muß der Trieb der natürlichen Menſchenliebe ein allgemeiner Trieb ſeyn. Ich meine, er iſt eine ſolche Determination von dem Triebe nach der Vereinigung mit dem Vollkommenen, welche in allen Menſchen daraus nothwendig entſtehen muß. Dieſes beſtätiget auch die Erfahrung. Denn wo auch wegen des Wiederſtrebens anderer Begierden die Wirckungen der Menſchenliebe bey Leuten ſehr unterdrücket werden, da äuſſert ſich doch dieſelbe noch dadurch, daß die Menſchen ſich an den Geſprächen und dem Umgange mit andern Menſchen vergnügen, daß ſie an der Freude über das Wohlergehen anderer Theil nehmen, oder bey einem ſehr groſſen und ſinnlich gedachten Unglücke derſelben mitleidig werden, § 26.

Anmerkung von der natürlichen Schwäche deſſelben.

Im übrigen da bey der Freundſchaftsliebe die Ausſchweiffungen nicht ſo gewöhnlich als bey andern Begierden ſind, und wenig Leute ſich allzugutherzig finden laſſen; ſo erhellet daraus in den meiſten Menſchen eine natürliche Schwäche dieſes Triebes, welche mit zu dem Verderben gehöret. Daher iſt es auch nicht zu verwundern, daß ſie durch das Uebergewichte anderer Begierden bey einigen ſo gar ſehr unterdrücket werden kan.

Von dem Nutzen deſſelben.

Es iſt aber der natürliche Trieb

der

der Menſchenliebe von unbeſchreiblichen Nutzen, weil die geſellſchaftlichen Pflichten ſonſt noch viel ärger übertreten werden würden.

§ 131.

Was von einer gewöhnlichen Eintheilung der Liebe zu halten ſey.

Man theilet auch ſonſten die Liebe ein in die **Liebe des Wohlgefallens**, des **Wohlwollens**, des **Verlangens** und der **Vereinigung**. Allein es erhellet leichte, daß dieſes keine wahre Eintheilung von unterſchiedenen Arten der Liebe, ſondern nur eine Erklärung unterſchiedener Stücke ſey, welche bey der Liebe vorkommen. Denn wenn wir ein Object lieben ſollen, ſo muß es uns erſt gefallen, hernach werden wir geneigt, uns an dem Wohlſeyn deſſelben zu vergnügen, und ſtreben nach einer fernern Vereinigung mit ihm, und wenn wir derſelben völlig theilhaftig geworden, ſo wird die Liebe erfüllet, und verwandelt ſich in einen angenehmen Genuß des Geliebten, § 69, 13.

§ 132.

Der dritte Grundtrieb. Der Gewiſſenstrieb.

Endlich iſt der dritte unter den menſchlichen Grundtrieben der natürliche Trieb, ein göttliches moraliſches Geſetz zu erkennen, das iſt, eine ſolche Regel der menſchlichen Thaten zu glauben, darinnen beſtimmt wird, was GOtt aus Gehorſam um unſerer Dependenz willen von ihm gethan oder gelaſſen wiſſen, auſſerdem aber ſtraffen will. Weil es nun eines von den natürlichen Grundgeſe-

tzen der menſchlichen Seele iſt, nach welcher die Wirckungen derſelben aus einander folgen, daß wir die Begriffe des Verſtandes gegen unſere Begierden halten, um uns bewuſt zu werden, was in den Objecten derſelbigen dieſen gemäß oder zuwieder ſey, § 60; ſo entſteht daher eine Neigung über die Moralität, das iſt, über die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit ſeiner Thaten zu urtheilen, und wofern ſie dem Geſetze nicht gemäß ſind, deswegen GOttes Zorn und Strafe zu fürchten. Nun nennet man das Urtheil über die Moralität ſeiner Thaten das Gewiſſen. Daher wollen wir den Grundtrieb, ein göttliches moraliſches Geſetz zu erkennen, welcher von jenem der Grund iſt, den Gewiſſenstrieb nennen. Daß das Gewiſſen kein bloß theoretiſches Urtheil des Verſtandes ſey, ſondern ſeinen Grund in einem Triebe des Willens haben müſſe, kan man auch ſchon daraus urtheilen, weil es erfreuet und ängſtet, § 24. Man verwirre aber das Gewiſſen nicht mit dem Bewuſtſeyn überhaupt, oder mit dem Bewuſtſeyn der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit ſeiner Thaten überhaupt, noch auch mit dem bloſſen Bewuſtſeyn der Vorſtellung, ingleichen der eigenen Veranlaſſung einer Sache, ob man wohl im gemeinen Reden auch in dieſen beyden letztern Fällen zu ſagen pfleget, daß Jemand ein gutes oder böſes Gewiſſen habe, oder daß er von ſeinem Gewiſſen beſtra-

Was das Gewiſſen iſt.

Erſter Begrif des Gewiſſenstriebes.

Daß das Gewiſſen ſeinen Grund in einem Triebe des Willens hat.

Warnung vor Verwirrung.

beſtraffet werde. Denn ein anders iſt, ſich ein Gewiſſen über etwas machen, ein anders aber, ſich nur irgendwo der ermangelnden Wahrheit, oder überhaupt einer Unvollkommenheit in ſeinem Thun und Laſſen, bewuſt ſeyn, auch wohl deswegen eine Reue über ſeine Thaten empfinden, weil man ſich bewuſt iſt, daß ſie vergeblich, oder wieder den Endzweck, oder ſchädlich ſind, oder daß dadurch der Liebe zuwieder gehandelt worden. Denn ob ſich gleich bey dem Bewuſtſeyn eines übertretenen göttlichen Geſetzes auch andere Arten der Reue zugleich damit verknüpfen können; ſo verbindet ſich doch nicht umgekehrt auch mit den letztern allezeit derjenige Zuſtand, da wir ſagen, daß wir uns ein Gewiſſen über etwas machen, z. E. man kan ſich bewuſt ſeyn, daß man eine Feder wegen Eilfertigkeit nicht gut geſchnitten habe, und die Eilfertigkeit kan uns deswegen reuen, ohne daß wir uns ein Gewiſſen darüber machen. Das deutſche Wort Gewiſſen drücket nicht dasjenige aus, was bey den guten Lateinern conſcientia, ſondern was religio heiſſet.

§ 133.

Der Gewiſſenstrieb iſt alſo bloß ein Trieb, gewiſſe Schuldigkeiten, das iſt, ſolche allgemeine Verbindlichkeiten zu erkennen, die man aus Gehorſam zu beobachten hat, wenn man auch den daher rührenden Nutzen oder Schaden nicht in Erwegung ziehen

Was Schuldigkeiten ſind.

ziehen will, deren Uebertretung hingegen GOtt ſtraffen will, und auch, wenn ſein Geſetz nicht vergeblich ſeyn ſoll, ſtraffen muß. Der Beweis, daß es dergleichen Schuldigkeiten und alſo wahrhaftige moraliſche Geſetze GOttes gebe, gehört noch nicht hieher, ſondern wird an ſeinem Orte ausführlich erfolgen. Jetzo will ich zu mehrerer Erläuterung nur den Beweis beyfügen, daß wir mit dem Worte Schuldigkeit nach Anleitung der Natur denjenigen Begriff, welchen ich angegeben habe, verknüpfen.

Beweis der gegebenen Erklärung davon.

Es erhellet ſolches folgendergeſtalt. Wir unterſcheiden dasjenige, was uns eine Schuldigkeit aufleget, von den Bewegungsgründen überhaupt, und wenn wir durch Bewegungsgründe zu etwas geneigt gemacht, oder auch völlig determiniret werden ſind; ſo folgt es deswegen noch nicht, daß wir eine Schuldigkeit darzu gehabt haben. Denn es giebt auch Bewegungsgründe zum Böſen, ingleichen zu gleichgültigen Sachen. Weiter iſt die Schuldigkeit von allem innerlichen und äuſſerlichen Zwange unterſchieden. Denn worzu man gezwungen wird, darzu hat man deswegen noch keine Schuldigkeit. Wir unterſcheiden die Schuldigkeit ferner von demjenigen, was man aus Furcht oder Hoffnung thut: Denn wie manches thut man aus Furcht, worzu man nicht verbunden iſt, und wie oft ſagen wir, dieſes oder

jenes

jenes ſey unſer eigener Nutzen, es ſey aber auch unſere Schuldigkeit. Endlich iſt auch die Schuldigkeit mit demjenigen nicht einerley, was man bloß aus Liebe thut. Denn alle Menſchen kommen darinn überein, daß eine Schuldigkeit nichts ſolches ſeyn dürffe, da es auf unſer eigenes Belieben ankommt, ob wir es thun wollen, oder nicht, ich meine, da das Weſen der Schuldigkeit durch die Veränderung unſers Willens hinwegfallen kan. Es bleibet dahero nichts übrig, als daß eine Schuldigkeit ein ſolches Thun oder Laſſen ſeyn muß, welches wir bloß aus Gehorſam gegen GOtt, als unſern höchſten Oberherrn, Schöpfer und Erhalter, um ſeines Befehls willen, beobachten ſollen. Es beſtehet daher in dem Gewiſſenstriebe das ächte Grundweſen der geſetzlichen Verbindlichkeit. Denn die Verbindlichkeit des Geſetzes ſoll dasjenige ſeyn, was den Unterworfenen antreibt, den Befehlen ſeines Oberherrn zu gehorchen. Dieſes aber kan nichts anders ſeyn, als die Vorſtellung ſeiner Dependentz von demſelben. Unter der Dependentz iſt bey Geiſtern nichts anders zu verſtehen, als ein ſolches Verhältniß des einen gegen den andern, da der eine gewiſſe Güter von dem Willen des andern hat, dergeſtalt, daß wenn dieſer Wille hinwegfiele, auch die Güter hinwegfallen würden. Daher iſt offenbar, daß wir in allen Stücken von GOtt dependiren. Wie könte

Was die geſetzliche Verbindlichkeit und die Dependentz iſt.

Nothwendigkeit eines

Grundtriebes darzu. te uns aber ſchon an und vor ſich ſelbſt die Vorſtellung der Dependentz zu Vollbringung der Befehle unſers Oberherrn antreiben, wenn nicht ein natürlicher Grundtrieb in uns verhanden wäre, unſerer Dependentz von GOtt gemäß zu handeln?

§ 134.

Daß der Gewiſſenstrieb ein beſonderer und guter Trieb iſt. Es wird daher nicht nöthig ſeyn, beſonders zu erweiſen, daß der Gewiſſenstrieb ein von dem vorigen unterſchiedener Grundtrieb ſey, da das Object deſſelben von dem Objecte aller andern Triebe ſo ſehr unterſchieden iſt. Eben ſo überflüßig würde es ſeyn, die Güte deſſelben beweiſen zu wollen, indem ja von ſich ſelbſt klar iſt, daß ohne die Uebereinſtimmung mit dem göttlichen Geſetze nichts gut ſeyn kan. Denn es fiele nicht nur die moraliſche Güte hinweg, ſondern weil GOtt die Uebertretung des Geſetzes ſtraffen müßte, ſo wäre auch keine wahre phyſicaliſche Güte verhanden, § 26.

§ 135.

Warum der Gewiſſenstrieb allgemein ſeyn muß. Die Allgemeinheit des Gewiſſenstriebes aber bedarf eines beſondern Beweiſes, weil es wegen der vielfältigen Verhinderung und Unterdrückung deſſelben, § 113, das Anſehen gewinnen kan, als ob derſelbe in vielen Leuten fehle. Erſter Beweis. Wenn man erſtlich die Wircklichkeit der göttlichen Geſetze voraus ſetzet, welche wir weiter unten darthun wollen; ſo wird man leichte einen Grund a priori einſehen, warum es einen angebohrnen Ge-

wiſſenstrieb geben müſſe. Denn der Gewiſſenstrieb, welcher gleichwohl aus keinem andern entſtehen kan, ſondern ſelbſt ein Grundtrieb ſeyn muß, § 134, iſt allein fähig bey dem Gehorſam gegen das göttliche Geſetz den ſubjectiviſchen Endzweck, § 13. abzugeben, § 133. Ich meine bey dem Gehorſam muß ein anerſchaffener Trieb nach Verbindlichkeiten um der Dependentz willen zu handeln eben die nächſte wirckende Kraft im Willen ſeyn, mit welcher die Freyheit des Willens ihre Thätigkeit verbindet, § 43. Andere Geſtalt iſt gar kein Gehorſam gegen eine geſetzliche Verbindlichkeit möglich, auch kein Bewegungsgrund darzu. Denn die Wirckſamkeit aller andern Begierden machet an ſich ſelbſt niemahls einen Gehorſam gegen eine geſetzliche Verbindlichkeit aus, ſondern ſie ſoll nur der Bemühung Schuldigkeiten zu erfüllen ſubordiniret werden. Soll aber Jemand zu dergleichen Beſtreben beweget werden, ſo muß ein Trieb da ſeyn, deſſen nächſtes Object die Schuldigkeit iſt, welcher daher durch Vorhaltung derſelben rege gemacht wird, welchem man folget, indem man ſich zum Gehorſam entſchlieſſet, und welcher nebſt der Freyheit bey dem Gehorſam die nächſte wirckende Kraft im Willen ausmachet. Ferner, und wenn man auch hierauf noch nicht ſehen will, kann man ſchlieſſen, da GOtt zu viel geringern Endzwecken

Anderer Beweis.

Grundtriebe anerſchaffen hat, welche groſſentheils auch zu mehrerer Sicherheit derſelben Endzwecke dienen ſollen; ſolte er nicht vor die Tugend als ſeinen Hauptendzweck auf eben die Art geſorget, ſondern die Menſchen in einen ſolchen Zuſtand geſetzet haben, in welchem es möglich wäre, allen Begriff von einem wahrhaftigen Geſetze GOttes zu vertilgen? Es iſt auch der Weg, GOtt und ſeinen Willen durch Beweiſe zu erkennen, und das, was uns davon geſagt wird, durch deutliche Schlüſſe zu beurtheilen, vor die meiſten Menſchen viel zu weitläuftig. Die meiſten Gelehrten bringen es nicht weit darinnen; und wie wollen vollends die Ungelehrten zurechte kommen? Da nun aber alle Menſchen dem göttlichen Geſetze unterworfen ſind, und darnach gerichtet werden ſollen; ſo iſt leichte zu erachten, daß er zur Erkenntniß deſſelben einen kürtzern Weg werde erſchaffen, und ſeinen Willen auf eine ſolche Art kund gethan haben, daß er zu iedermanns Wiſſen gelangen kan.

Dritter Beweis.

§ 136.

Noch andere Beweiſe a posteriori, daß der Gewiſſenstrieb allgemein iſt. Erſter Beweis.

Mit dieſem ſtimmet auch die Erfahrung wohl überein. 1) Alle Menſchen erkennen gewiſſe Dinge vor recht oder unrecht, billig oder unbillig, unter welchen Worten nichts anders als eine dunckele Vorſtellung eines allgemeinen Geſetzes verborgen liegt, § 133. Die Eydſchwüre, welche gleichwohl unter

allen

allen Völckern jederzeit gewöhnlich geweſen, erläutern es inſonderheit, daß denen Menſchen die Empfindung eines Rechtes und Unrechtes und eines Unterſchiedes zwiſchen moraliſchem Guten und Böſen natürlich ſeyn muß, und zwar dergeſtalt, daß zu dem Guten eine göttliche Verbindlichkeit eingeſtanden, das Böſe aber als ſtrafwürdig angeſehen wird, und daß man es GOtt als eine Vollkommenheit, und als ein Vorrecht ſeiner Hoheit und Regierung, zueignet, daß er das Böſe ſtrafet. 2) Ein mittelmäßiger Verſtand wird in den ſchwereſten und verworrenſten Händeln gar bald gewahr werden, was dabey recht oder unrecht ſey, ungeachtet er keine hinlänglichen Gründe ſeines Urtheils deutlich angeben, oder noch nicht vertheidigen kan, woraus abermahl, erhellet, daß eine natürliche Empfindung der Gerechtigkeit und Billigkeit in uns ſey, welche noch etwas mehr als die bloſſen Urtheile des Verſtandes zum Grunde hat. 3) Die meiſten, welche ein göttliches Geſetz glauben, können doch keinen richtigen und unumſtößlichen Beweis deſſelben angeben. Ja die wenigſten Sittenlehrer beweiſen daſſelbige gründlich, und es iſt eine gewöhnliche aber wohlgegründete Klage, daß man faſt nirgends ſchlechtere Beweiſe als in moraliſchen Schriften antrifft. Gleichwohl iſt das natürliche Recht etwas, welches unſern gewöhnlichen Nei-

Anderer Beweis.

Dritter Beweis.

gungen zuwieder iſt, und die Einſchränckung und Verbeſſerung derſelben verlanget. Nun möchte ich wiſſen, woher es komme, da man andere unerwieſene Dinge, welche unſern Neigungen zuwieder ſind, gar bald verworffen und verlachet hat, daß gleichwohl alle rechtſchaffene Leute das Recht der Natur gebilliget, und um der ſchlechten Beweiſe willen, welche man darinnen antrifft, gar nicht verworffen, ſondern vielmehr vor nöthig gehalten haben, auf beſſere zu ſinnen. Siehet man nicht hieraus augenſcheinlich, daß ein Zeuge vor die Wahrheit deſſelben in uns ſelbſt verborgen ſey? 4) Die Gelehrten ſind noch immer uneinig, welches das principium ſey, worauf man die natürlichen Pflichten bauen müſſe. In den wichtigſten Pflichten aber kommen ſie gleichwohl alle überein. Ein iedweder ſucht dieſelben aus ſeinen Grundſätzen herzuleiten, und wiewohl ſolches vielmahls durch gantz unrichtige und unzulängliche Schlüſſe geſchiehet, ſo ſiehet er doch die Unzulänglichkeit derſelben in dieſem Stücke nicht ein, läſſet ſich auch davon nicht überzeugen. Denn ſo gehet es. Wenn wir eine Folgerung zu glauben ſchon vorher geneigt ſind, ſo dürffen wir nur etwas, das einigermaſſen einem Beweiſe gleich ſiehet, erfunden haben, ſo halten wir dieſelbe dadurch ſchon vor erwieſen. Ich bin gewiß verſichert, daß die Weltweiſen meiſtentheils die Grundſätze nicht in der Abſicht ſuchen,

Vierter Beweis.

daß

daß ſie daraus erkennen mögen, was recht oder unrecht ſey. Ihre Bemühung iſt vielmehr ordentlicher Weiſe nur dieſe, daß ſie die Pflichten, welche dem Menſchen die Natur lehret, in ein ordentliches Lehrgebäude verfaſſen, und deswegen Gründe ſuchen wollen, woraus ſich dieſelben herleiten laſſen, welches auch der Gründlichkeit gar nichts verſchläget, wenn nur ſonſt die Schlüſſe, deren ſie ſich bedienen, ihre Richtigkeit haben. 5) Manche Menſchen wollen ihr Gewiſſen mit Fleiß ausrotten, und ſuchen deswegen allen Begriff von GOtt und einem Geſetze in ſich zu vertilgen. Allein ihr Vorhaben gehet ihnen gemeiniglich gar nicht, oder doch nicht beſtändig von ſtatten. Auch bey Beſtreitung der Religion und Geſetze entfahren ihnen Redensarten, ja ſie ſind ihnen unentbehrlich, welche den ſenſum communem verrathen, und worinnen der gemeine Begriff von Schuldigkeit, Pflicht, Verbindlichkeit, vorausgeſetzt wird, und eingewickelt liegt. Daher die ärgſten Religionsſpötter doch immer nicht das Anſehen haben wollen, daß ſie die Tugend beſtreiten wollten, mithin allgemeine Verbindlichkeiten, welche ohne Abſicht auf den Geſchmack, Schaden oder Nutzen da ſind, und unveränderlich ſind, denn ſo nimmt man die Tugend an, vorausſetzen. Hiernächſt können ſie nicht wehren, daß, wenn ſie auf ſich ſelbſt unpartheyiſch Acht haben, ihnen nicht ein

Fünfter Beweis.

Schauer

Schauer und Furcht vor der Gerechtigkeit desjenigen Gottes ankomme, welchen ſie doch wiederlegen zu können vermeinen, oder welchem ſie zum wenigſten die Eigenſchaft abſprechen, daß er ein wahrhaftiger Geſetzgeber ſey. Wäre ihnen nun der Gewiſſenstrieb nicht natürlich, ſondern daß man natürliche Schuldigkeiten glaubet, käme von der bloſſen Angewöhnung her; ſo ſiehet man nicht, warum ſich nicht das Gewiſſen leichter als alle andere Meinungen ſolte ausrotten laſſen, da es an allen unſern verderbten Neigungen ſo viel Feinde hat.

§ 137.

Daß wir eine angebohrne Idee von dem göttlichen Geſetze haben.

Wenn nun aber ein Trieb in uns iſt, ein göttliches Geſetz zu erkennen, und demſelben gemäß zu handeln; ſo muß es auch eine angebohrne Idee von dem natürlichen Geſetze in uns geben, welche das Muſter iſt, nach welcher der Gewiſſenstrieb die menſchlichen Thaten eingerichtet wiſſen will. Dieſes hat man aber nicht alſo anzunehmen Urſache, als ob uns der Begriff aller einzelnen Pflichten eingepflanzet ſeyn müſte. Es iſt genug, wenn uns GOtt eine allgemeine Regel unſerer Thaten eingepräget hat, aus welcher ſich die einzelnen Fälle beurtheilen laſſen. Wenn wir nun auf diejenigen materialen Pflichten a poſteriori Achtung geben, welche das Gewiſſen lehret; ſo wird ſich zeigen, daß wenigſtens die meiſten ſich in dieſe Regel zuſammen faſſen

Worinnen dieſelbe beſtehet.

faſſen laſſen: thue, was der Vollkommheit GOttes und deinem Verhältniſſe gegen ihn, und ferner was der weſentlichen Vollkommenheit der menſchlichen Natur gemäß iſt, und unterlaſſe das Gegentheil. Die Thaten eines Geiſtes aber heiſſen alsdenn einer Vollkommenheit gemäß, wenn man aus ihrer Einrichtung verſtehen kan, daß ſie der Geiſt erkenne und vor Augen habe. Demnach können wir den ausführlichen Begriff des Gewiſſenstriebes füglich alſo einrichten: Der **Gewiſſenstrieb** iſt ein natürlicher Grundtrieb, welcher uns antreibet, dasjenige, was der göttlichen und menſchlichen Vollkommenheit weſentlich gemäß iſt, aus Gehorſam gegen GOttes Willen um unſerer Dependentz willen von ihm zu beobachten, und wiedrigenfalls ſeinen Zorn und Straffe zu fürchten. Wir mercken hier zugleich an, daß es derowegen auch allerdings eine angebohrne Idee von GOtt gebe.*

Vollſtändige Erklärung von dem Weſen des Gewiſſenstriebes.

Daß es eine angebohrne Idee von GOtt giebet.

§ 138.

* Hierbey iſt noch zu erinnern: 1) Es giebt Leute, welche alle geoffenbahrte Religion unter dem Vorwande verwerfen, weil einem jeden Menſchen eine ſolche Idee von GOtt, und von allem, was ihm zu wiſſen nothwendig iſt, angebohren ſey, daß er daran genug habe. Hiermit reden ſie nur der Deiſterey das Wort. Dieſes zu beſtreiten aber leugnen ſodann auch manche Wohlgeſinnte alle angebohrne Idee von GOtt, ſo daß es ſcheinet, als ob ſie dieſelbe auch nach dem Begriffe, wie ich ſie hier behauptet habe, beſtritten. Sie übereilen ſich aber nur, und drücken ſich mangelhaft aus. Man ſieht es aus der Anwendung, die ſie machen, daß ſie nur ſagen

§ 138.

Wie aus dem Gewiſſenstriebe das Gewiſſen entſtehet.

So oft ſich demnach der Gewiſſenstrieb bey einem Menſchen wirckſam erzeiget, ſo treibet er den Verſtand an, die menſchlichen Thaten mit dem in ihm abgebildeten natürlichen Geſetze zu vergleichen, und nachdem er ſich der Uebereinſtimmung mit demſelben

gen wollen, es ſey keine ſolche angebohrne Idee von GOtt in uns, welche an ſich ſelbſt und ohne Unterricht zum Bewußtſeyn komme, viel weniger eine ſolche, die den Menſchen ohne alles göttliche Wort zur Tugend und zur Seligkeit zulänglich ſey. Damit aber wird nicht aufgehoben, daß, um einen natürlichen Gewiſſenstrieb möglich zu machen, eine ſolche anerſchaffene Idee von GOtt in uns ſey, welche dabey vorausgeſetzt werden muß, und deren Daſeyn man aus ihren Wirkungeu ſchlieſſen muß, ob ſie gleich ohne Bewußtſeyn vorhanden iſt, und nur die Wirckungen eines Grundtriebes ſo beſtimmen hilft, daß man ihre Wircklichkeit daraus erkennen und ſchlieſſen kan. 2) Man findet bisweilen, daß Atheiſten die angebohrne Idee von GOtt darum leugnen, weil einige Theologen eben aus derſelben das Daſeyn GOttes beweiſen wollten, und es darum vor ausgemacht hielten, ohne daß ſie einen richtigen Beweis klar machen konten. (Man ſehe denſelben in der Metaphyſ. § 232.) Hier lag es alſo nur an der Ungeſchicklichkeit derer, welche das Daſeyn GOttes beweiſen ſollten und es nicht recht angriffen. Man wird aber finden, daß gleichwohl manche die angebohrne Idee von GOtt darum ſchlechthin leugnen, weil ſie allen Verdacht von ſich ablehnen wollen, als baueten ſie auf ſchlechte Beweiſe. Hiermit nehmen ſie etwas vergebliches vor, und was ſie weder nöthig hatten, noch mit ihren anderweitigen Sätzen übereinſtimmt. Denn dergleichen Gelehrte pflegen doch einen angebohrnen Trieb zur Erkenntniß GOttes und der Religion einzuräumen, und dencken nur nicht daran, daß in jedem Triebe eine Idee in dem Geiſte, und in einem anerſchaffenen Grundtriebe folglich eine anerſchaffene Idee, von dem Objecte des Triebes, vorausgeſetzt wird, und implicite darinnen lieget.

ſelben bewuſt wird, oder nicht, nachdem ſind auch die Wirckungen davon unterſchieden. Das daher entſtehende Urtheil des Verſtandes aber von der Moralität unſerer Thaten pfleget man das Gewiſſen zu nennen, § 132. Wir machen alsdenn allezeit einen ſyllogiſtiſchen Schluß. Nemlich welche That ſo oder ſo beſchaffen iſt, oder nicht, die iſt recht oder unrecht. Nun aber iſt dieſe oder jene That ſo oder ſo beſchaffen, oder nicht. Darum iſt ſie recht oder unrecht. Wenn wir in dieſem Schluſſe beyde Vörderſätze dergeſtalt vor wahr halten, daß wir uns dabey völlig beruhigen, ſo heißt es ein gewiſſes, auſſerdem aber ein zweifelhaftes oder ſcrupulöſes Gewiſſen. Weil ferner der Verſtand, wenn er übel gebraucht und angewöhnet wird, in Irrthümer verleitet werden kan; ſo kan es auch geſchehen, daß das Urtheil, welches wir über die Moralität unſerer Thaten fällen, unrichtig iſt. Daher theilet man das Gewiſſen in das richtige und irrende Gewiſſen ein. Weil noch ferner das Urtheil, welches wir über die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit unſerer Thaten fällen, aus mancherley Urſachen vor der That anders als nach der That beſchaffen ſeyn kan; ſo pfleget man ferner das vorhergehende und nachfolgende Gewiſſen zu unterſcheiden. Es kan entweder beydes richtig, oder beydes unrichtig, oder eines von beyden richtig

Was ein gewiſſes und zweifelhaftes Gewiſſen iſt.

Was ein richtiges und irrendes Gewiſſen iſt.

Was das vorhergehende und nachfolgende Gewiſſen iſt.

ſeyn, daher ſie auch beyde einander bald ähnlich, bald aber unähnlich ſind. Unter einem guten Gewiſſen aber verſtehet man, wenn man ſich guter Thaten, gleichwie unter einem böſen Gewiſſen, wenn man ſich böſer Thaten bewuſt iſt.

Was ein gutes und böſes Gewiſſen iſt.

§. 139.

Was der Stand des ſchlafenden und erwachenden Gewiſſens iſt.

Weil die Wirckſamkeit aller Grundtriebe durch zufällige Urſachen gehindert werden kan, § 113, und der Gewiſſenstrieb inſonderheit ſo viel Feinde in einer Seele hat, ſo viel eitele Begierden in derſelben angetroffen werden: ſo kan auch die Wirckung deſſelben vielfältig verhindert werden, welche ſich aber auch, wenn die Hinderniſſe hinweggeſchaffet worden, wiederum einfindet. Daher kan man den Zuſtand des Gemüthes in Abſicht auf den Gewiſſenstrieb in den Stand des ſchlafenden und erwachenden Gewiſſens eintheilen, deſſen Begriff hieraus ſogleich abzunehmen iſt. Nemlich der Stand des ſchlafenden Gewiſſens iſt, da der Gewiſſenstrieb in der Seele keine merckliche Wirckung thut. Hingegen der Stand des erwachenden Gewiſſens iſt, wenn der Gewiſſenstrieb, nachdem die Hinderniſſe ſeiner Wirckung bey Seite geſchaffet worden, ſich alſo thätig erzeiget, daß der Menſch zu einer ernſtlichen Ueberlegung der Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit ſeiner Thaten angetrieben wird, und wiefern er ſich bewuſt wird, daß

ſein

ſein Bezeigen dem Geſetze nicht gemäß ge=weſen, deswegen daſſelbe zu verabſcheuen und Strafe zu fürchten anfänget.

§. 140.

Allgemeine Urſachen von dem Schlafe des Gewiſſens.

Die Urſachen des ſchlafenden Gewiſſens ſind im Verſtande der mangelhafte Ge=brauch deſſelben, die dunckeln und unrichti=gen Begriffe und Schlüſſe und die Vorur=theile. Im Willen ſind es alle diejenigen Neigungen, welche dem Gewiſſen wieder=ſtreiten.

Wie daraus der Schlaf des Gewiſſens entſtehet.

Aus dieſen Urſachen entſtehet der Schlaf des Gewiſſens, indem man entwe=der die Freyheit ſeines Willens gar nicht ge=brauchet, ſondern den determinirenden Grün=den in der Seele ihren Lauf läßt; oder in=dem man vermittelſt ſeiner Freyheit ſeine Kräfte eben alſo anwendet, daß in dem Ver=ſtande eine anſcheinende aber falſche Wahr=ſcheinlichkeit zum Behuf derjenigen Abſich=ten, nach welchen wir uns zu handeln deter=miniren, entſtehen muß, §56, 100, welche uns hernach in den Stand ſetzet, endlich un=ſern Begierden ruhig zu folgen, §45, die=ſelben durch wiederholte Thaten zu verſtär=cken, §71, und dadurch zuletzt ſo mächtig zu machen, daß ſich das Gewiſſen um ihres Uebergewichts willen nicht weiter mercklich regen kan.

Zufällige Urſachen von dem Schlafe des Gewiſſens.

Die Einſchläferung des Gewiſſens wird erleichtert, wenn daſſelbe von Na=tur, gegen andere Begierden gerechnet, ſchwach iſt. Die Fortſetzung aber von dem Schlafe des Gewiſſens wird dadurch beför=

dert, wenn man ſeine Gedancken beſtändig in mancherley Dinge zerſtreuet, und ſich mit ſolchen Verrichtungen beſchäftiget, wodurch die dem Gewiſſen wiederſtreitende Urſachen von neuen erwecket werden.

§ 141.

Wodurch das Gewiſſen wiederum aufwachet.

Man wird hieraus auch die natürlichen Urſachen beſtimmen können, wodurch das Gewiſſen nachgehends wiederum aufwachen kan. Ueberhaupt wird darzu erfordert, daß die Hinderniſſe ſeiner Wirckung weichen, daß es durch einen Bewegungsgrund gereitzet wird, § 58, 59, und daß der Menſch wenigſtens nicht gleich vom Anfange ſich mit ſeinem freyen Willen wiederſetze, § 53. Dahin gehöret alſo erſtlich, wenn dem Verſtande beſſere Begriffe beygebracht werden; oder wenn er an denen, die er ehemahls gehabt hat, durch Ermahnungen erinnert wird, und dabey die Wirckung des Verſtandes nicht durch eine aus der Wiederſpenſtigkeit des Willens herrührende Partheylichkeit, § 100, irre gemacht wird. Ferner wenn die äuſſerlichen Reitzungen der eiteln oder fremden Begierden hinwegfallen, oder ſonſt die heftigen Triebe des Willens in Ruhe kommen, z. E. im Alter. Wenn inſonderheit die verabſcheuenden Triebe und Affecten rege werden, ich meine, wenn der Menſch in Furcht, Schrecken und Traurigkeit, in Gefahr, Kranckheit, Unglück und Wiederwärtigkeiten kömmt, oder ſeinen Tod

vor-

vorausſiehet. Denn weil doch die Seele in etwas ihre Glückſeligkeit ſuchen muß; hingegen den übrigen Begierden ihr Object entzogen wird: ſo iſt es hernach leichter möglich, daß der Menſch an GOtt, und mithin an ſeine Schuldigkeit, mit Ernſt gedencke. Endlich kan noch dieſes zu dem Aufwachen des Gewiſſens ſehr vieles beytragen, wenn das Gemüthe plötzlich und unvermuthet, und mit einer gewiſſen Geſchwindigkeit, einen lebhaften Eindruck von einem in die Sinne fallenden groſſen Unrecht oder Strafe bekömmt. Denn es kommen hier nicht allein alle vorigen Urſachen zuſammen, und dem Gemüthe wird nicht Zeit gelaſſen, ſich in Gegenverfaſſung zu ſetzen, ſondern es iſt auch noch dieſes zu erwegen, daß eine iedwede Kraft mehr vermag, wenn ſie geſchwind wircket. Wenn man dieſe angeführten Urſachen zuſammen nimmt, ſo wird man verſtehen, warum das Gewiſſen leichter nach der That als vor derſelben aufwachet, und dieſes um ſo viel mehr, ie ſchändlichere Folgen die böſe That ſchon nach ſich gezogen hat, oder ie böſere Wirckungen derſelben man noch künftig vorausſiehet.

Was das Aufwachen deſſelben erleichtert.

Das Aufwachen des Gewiſſens wird dadurch erleichtert, wenn der Trieb von Natur ſtarck, oder einer lebhaften Reitzung leicht fähig iſt, ingleichen wenn das Gemüthe noch nicht ſehr verhärtet iſt, ſondern bey ſeinen vorigen böſen Thaten öfters den Wiederſpruch des Ge-

wiſſens empfunden, und denſelben iedesmahl auf die Weiſe, wie wir es § 140 beſchrieben, hat überwinden müſſen. Unterdeſſen ſiehet man auch hieraus, warum das Gewiſſen bey manchen Menſchen aller angewandten Mühe ungeachtet nicht zum Aufwachen gebracht werden kan. Denn es kan ſeyn, daß der Habitus der Verhärtung ſo groß iſt, daß er auf einmahl nicht überwunden werden kan. Der Verſtand kan in ſolchen Vorurtheilen ſtecken, welche ſich kaum durch mühſame Erlernung gantzer Wiſſenſchaften wiederlegen laſſen. Und es kömmt gar zu viel, ja das allermeiſte, darauf an, wie ſich der Menſch zu der Zeit vermöge ſeiner Freyheit willkührlich einrichtet, wenn man an ſeiner Verbeſſerung arbeitet.

Warum es bey manchen Menſchen nicht aufwachet

§ 142.

Was Gewiſſensbiſſe ſind.

Die unangenehmen Empfindungen, welche aus dem böſen Gewiſſen § 138 entſtehen, werden **Gewiſſensbiſſe** genennet. Es kan aber nichts ſchrecklichers als dieſelben gedacht werden. Denn vors erſte muß die Vorſtellung unſeres Unrechtes und äuſſerſten Undanckes und Unbilligkeit gegen GOtt ſchon an und vor ſich ſelbſt Schmertz verurſachen, weil der Zuſtand, in welchem wir uns alsdenn befinden, einer weſentlichen Begierde der Seele wiederſtreitet, § 24. So gut das Gegentheil anderer Begierden ſchmertzhafft iſt; ſo gut muß es auch das

Daß ſie unter allen Uebeln das ſchrecklichſte ſind.

das Bewußtſeyn einer übertretenen Gewiſſenspflicht ſeyn. Hierzu kömmt zum andern, daß wir alsdenn GOttes Straffe fürchten, das iſt, wir glauben, daß ein ſolcher Herr unſer Feind ſey, und den Vorſatz habe, uns zu quälen, wieder welchen uns nichts ſchützen kan, da kein Leugnen oder Entſchuldigen etwas hilft, welchem man nicht entfliehen kan, welcher eben durch die in der Natur gemachte Ordnung, daß auf das Böſe Gewiſſensbiſſe erfolgen, uns hiermit ſeinen Zorn und Urtheilsſpruch ankündiget, und welcher ohne ſeiner eigenen Vollkommenheit etwas zu vergeben, weder das Unrecht ungeſtraft laſſen, noch von ſeinem Entſchluſſe abgehen kan. Hiermit aber wird nicht etwan nur einem Triebe ſondern allen zugleich wiederſtritten, und uns der Verluſt unſerer Glückſeligkeit angekündiget. Wie viel aber dieſes zu ſagen habe, iſt ſchon oben § 106 erinnert worden. Hierzu kömmt endlich noch, daß, weil das göttliche Geſetz in der That nichts anders als die wahren Regeln und Mittel der Vollkommenheit enthält, § 137, ſich mit den Gewiſſensbiſſen auch alle übrige Arten der Reue und Beſchämung § 132 verknüpfen. Indem wir nemlich in unſern Thaten nichts als Thorheit, Schändlichkeit, Vergeblichkeit, Liebloſigkeit, Untreue, Selbſtbetrug u. ſ. f. erblicken, und gleichwohl niemanden als uns ſelbſt die Schuld davon zuſchreiben,

ben, denn dieſes bringet das aufwachende Gewiſſen mit ſich; ſo verlieren hierdurch die Vollkommenheitstriebe ihr Object, daraus nichts anders als ein Verdruß über ſich ſelbſt, und das empfindlichſte Mißvergnügen entſtehen kan. Wenn durch ſolche Gemüthsunruhe der Geſundheit des Leibes merklich geſchadet worden, ſo vermehret wechſelsweiſe der übele Leibeszuſtand der Krankheit des Gemüthes, und dieſe hinwiederum unterhält und verſchlimmert jenen. Deswegen können heftige Gewiſſensbiſſe Raſerey und Verzweifelung wirken. Auſſer den angeführten Urſachen, die im Menſchen ſelbſt liegen, können auch mehrere äuſſerliche Urſachen mit einſchlagen, wiefern ein ſtrafendes Gerichte Gottes einen Verbrecher ins Verderben zu geben beſchloſſen hat, und ſeinen ſchrecklichen Untergang doch zu einem Exempel der Warnung vor andere Sünder machen will, welches zwar, vermöge der Abſicht des jetzigen Lebens der Menſchen, nicht eben oft, aber doch bisweilen, geſchiehet.

Das VIII Capitel.

Von den thieriſchen Grundtrieben.

§ 143.

Wie viel es Arten von thieriſchen

Ich komme nunmehro auf die genauere Erklärung der thieriſchen Grundtriebe

triebe oder Begierden, das iſt dererjenigen, welche wir mit andern Thieren gemein haben, und welche nur auf die Endzwecke der thieriſchen Natur, nemlich auf ihre Bewegung, Ernährung, Fortpflantzung und den unmittelbar ſinnlichen Genuß der körperlichen Güter gehen, § 95. Es läßt ſich weder die Anzahl derſelben, noch ihr nächſtes Object, ich meine, die Idee nach deren Hervorbringung und Erhaltung ſie ſtreben, mit völliger Determination angeben. Wir können dahero nichts weiter thun, als daß wir die allgemeineſten Claſſen derſelben aufſuchen, unter welchen wir hernach die Wirckungen derſelben, welche die Erfahrung lehret, und welche man unmöglich anders als a poſteriori ausmachen kan, in Ordnung ſetzen können. Es ſind deren zwey, erſtlich der Trieb auf gewiſſe Weiſe in ſeinen Körper zu wircken, zum andern das Verlangen nach einem gewiſſen determinirten Zuſtande ſeines Körpers.

Grundtriebe[n] giebt, und was man davon wiſſen kan.

§. 144.

Ich ſage erſtlich, es ſind den Thieren natürliche Triebe anerſchaffen, in ihren Körper auf gewiſſe Weiſe zu wircken, welches mit ſich bringet, daß ihnen auch die Idee von ihrem Körper, inſofern ſolche darzu nöthig iſt, und ferner auch die Idee von der determinirten Wirckung, welche geſchehen ſoll, angebohren ſeyn muß. Denn dieſes gehöret überhaupt zu der Möglich-

Die erſte Hauptgattung der thieriſchen Triebe. Der Trieb auf gewiſſe Weiſe in den Körper zu wircken.

keit eines Thieres, nemlich zu der Möglichkeit, wie eine Seele mit einem Körper vereinigt werden, und wie ihr derſelbe brauchbar gemacht werden kan. Daher iſt auch die Seelenwanderung der Alten vor einen ungegründeten Traum zu halten, weil ſich nicht iedwede Seele zu einem iedweden Körper, ſondern nur zu dem ihrigen ſchicket, von welchem ihr die Idee angebohren iſt; dahero ſie, wenn ſie in einen andern Körper käme, nicht wircken, noch denſelben gehörig gebrauchen könte.

§ 145.

Dieſe Triebe ſind entweder in Bemühung auf gewiſſe Weiſe in den Körper beſtändig zu wircken.

Dieſe Triebe ſind wiederum von zweyerley Art. Denn einige beſtehen in einer Bemühung in den Körper auf gewiſſe Weiſe beſtändig zu wircken. Ich meine, vermöge derſelben werden gewiſſe Arten zu wircken beſtändig alſo fortgeſetzet, daß ſie, ſo lange das Thier lebet, niemahls gantz aufhören, ob auch gleich der Grad, in welchem ſie da ſind, Veränderungen leidet. Denn daß dieſes letzte wircklich geſchiehet, und ſich nach gewiſſen dunckeln Empfindungen einer Annehmlichkeit oder Beſchwerlichkeit richtet, oder bey gewiſſen Affecten als ein Nebenumſtand zugleich mit entſtehet, obwohl in beyden Fällen ohne Bewuſtſeyn, und ohne Willkühr, kan man aus allerley Erfahrungen deutlich genug abnehmen. Dergleichen fortwährende Wirckſamkeit gewiſſer Triebe nach beſtimm-

ſtimmten Ideen und Regeln iſt dasjenige Triebwerck, durch welches, mit Beyhülfe und nach Beſchaffenheit der mechaniſchen Structur des thieriſchen Körpers, und anderer in demſelben befindlicher und gegen ihn wirckender phyſicaliſcher Urſachen, die actiones vitales und naturales hervorgebracht, und modificiret werden, § 30, 35. Da dieſe Bemühung entweder einmahl wie das andere in einem Striche fortwircket, oder doch weder unſerm Bewuſtſeyn noch unſerer Freyheit unmittelbar im geringſten unterworfen iſt; ſo verſtehet man daraus, wie, wenn einmahl durch mechaniſche oder phyſicaliſche Urſachen in dem Körper des Thieres eine Unordnung angerichtet worden, die Seele durch ihre Wirckung derſelben nicht abhelfen kan, ſondern durch dieſelbe, weil ſie nicht unterlaſſen werden kan, das Uebel wohl immer ärger wird. Es gehet eben ſo zu, als wie, wenn in einer Uhr einmahl etwas zerbrochen iſt, das Gewichte und der Perpendicul aber einmahl wie das andere fortwircken, die Uhr durch eben diejenigen Urſachen noch mehr ruinirt wird, welche ſonſt zu Beförderung ihrer Vollkommenheit dienten.

§ 146.

Oder ſie wirken nur unter gewiſſen Bedingungen.

Ausſerdem giebt es noch eine Gattung von dem natürlichen Beſtreben der Thiere auf gewiſſe determinirte Weiſe in ihren Körper zu wircken, welche nicht beſtändig fort-

wäh-

währet, ſondern an gewiſſe Bedingungen verknüpft iſt, und welche ſich deswegen nicht eher, auch nicht weiter, äuſſern kan, als die erforderte Bedingung gegenwärtig iſt. Die Möglichkeit ſolcher Kräfte erhellet aus demjenigen, was § 20, 32 erwieſen worden, die Erfahrung aber beſtätiget die Gewißheit derſelben. Die Bedingung kan entweder eine gewiſſe Empfindung ſeyn, bey deren Gegenwart der Trieb rege und wirckſam wird, als wie z. E. eine gewiſſe Empfindung im Magen das Kind veranlaſſet, die Bruſt zu ſuchen, und die Gliedmaſſen ſeines Mundes und Halſes alſo zu gebrauchen, daß es die Milch in ſich ziehet; oder die Entſtehung einer andern Action kan die Bedingung davon ſeyn, weil nemlich jene nicht anders unternommen werden kan, als alſo, daß dieſe zugleich geſchehe, § 20. Auf ſolche Weiſe ſind mit den Affecten gewiſſe Wirckungen verknüpft, dadurch der Zuſtand des Körpers geändert wird, § 35, 87.

Welche dieſelbigen ſind.

§ 147.

Unterſchied derſelben in unterſchiedenen Thieren.

So vielerley Arten von Thieren es giebt, ſo vielmahl ſind auch die Triebe auf gewiſſe Weiſe in und durch ihren Körper zu wircken unterſchieden, davon dieſes der Grund iſt, weil ein thieriſcher Körper anders als der andere beſchaffen, und auch ein Thier von GOtt ſelbſt zu andern Verrichtungen als das andere beſtimmet iſt. Aus dergleichen

Daraus muß man die

gleichen Trieben muß man die Handlungen der unvernünftigen Thiere alle erklären, wie ſich denn dadurch auch die allerwunderbareſten Wirckungen, welche wir beſonders an den Inſecten wahrnehmen, verſtehen laſſen. Denn Vernunft haben ſie nicht. Ich verſtehe aber unter der Vernunft die Kraft, Wahrheit mit Bewuſtſeyn zu erkennen. Denn da die Thiere die menſchliche Sprache, wiefern ſie abſtracte Begriffe betrifft, nicht verſtehen noch gebrauchen lernen, ungeachtet es ihnen groſſentheils weder an den Werckzeugen der Ausſprache, noch an der Gelegenheit, ſie zu erlernen, fehlet, z. E. den Vögeln und Hunden *, auf welche manche Leute den gantzen Tag mehr als auf die Kinder hineinreden: ſo ſiehet man wohl, daß es ihnen an der Vernunft, nemlich an dem Bewuſtſeyn und dem daraus flieſſenden Vermögen zu abſtrahiren, zu urtheilen und zu ſchlieſſen, fehlet. Eben dieſes kan man auch daraus erkennen, daß die Thiere immer in einerley Zuſtande bleiben, ich meyne, daß ſie ihren Zuſtand nicht durch eine eigene Cultur verändern, wie es bey denen Menſchen geſchiehet, da aus einer barbariſchen Nation eine cultivirte wird, und umgekehrt. Worzu

der Beſtien erklären.

Die Beſtien haben keine Vernunft.

* Ein Exempel von einem Hunde, welcher, wie der Herr von Leibnitz ſelbſt geſehen und gehöret, gar viele und ſchwere Worte hatte ausſprechen lernen, ſtehet in der Hiſt. de l'Acad. Royale des Sciences, 1715. p. 4. edit. Amſt.

Worzu noch kommt, daß die gelehrigen Thiere, denen die Menſchen allerley lernen, doch einander nicht lehren können, ſondern iedes von Menſchen abgerichtet werden muß, und überhaupt kein Geſchäfte, darzu ein ſehr ſchlechter Menſch geſchickt iſt, einem Thiere aufgetragen werden kann. Z. E. dem feinſten Hunde kann die Aufſicht einer Heerde nicht anvertrauet werden, die ein alberner Menſch ſo leichte verwaltet, und den Hund dabey nutzet. Woraus zugleich klar iſt, daß dieſer Unterſchied nicht etwa von dem Grade der Munterkeit und Liebſonſtigkeit der Kräfte herkommt, ſondern daß die Kräfte in Menſchen und Thieren der Qualität nach unterſchieden ſeyn müſſen. Denn an der Munterkeit der niedern Verſtandeskräfte übertreffen die feinſten Thiere einen trägen oder dummen Menſchen weit, und doch bleiben ſie zu Geſchäften ungeſchickt, darzu man dieſen brauchen kann, nur darum, weil zu denſelbigen Vernunft, obwohl in geringem Grade, gehört. Aus dem, was bisher geſagt worden, erhellet auch, daß man zu Erklärung Wirckungen der Thiere keine Vernunft vorauszuſetzen nöthig habe. Aus einiger Aehnlichkeit gewiſſer Thaten der Thiere mit den menſchlichen kan man deswegen noch nicht nach einer Analogie ſchlieſſen, daß es innerlich bey ihnen damit eben ſo, wie bey uns, zugehe. Weil ſie Geſchöpfe von ande-

rer Art ſind, ſo fällt der Grund, unmittelbar nach einer Analogie zu ſchlieſſen, hinweg, und man muß nur zuſehen, auf was vor Kräfte ſich aus ihren Handlungen ſchlieſſen läſſet, und was die Wirckungen vor eine Beſchaffenheit der Urſachen ſchlußmäßig vorausſetzen. Man betrüget ſich aber ſehr, wenn man aus ſeltenen und ſonderbaren Handlungen der Thiere, welche denen vernünftigen ähnlich ſcheinen, ſogleich ſchlieſſet, daß ſie von der Vernunft herkommen. Denn wäre dieſe die Urſache, ſo würden ſie nicht ſelten ſeyn, und als ſonderbar angemercket werden, ſondern es würden dergleichen beſtändig vorkommen, wie bey den Menſchen, unter welchen auch die gemeinſten Leute alſo verfahren, daß ſich die Vernunft ſtets zu erkennen giebt, und nicht erſt durch Verſuche und Hiſtörchen bewieſen zu werden brauchet. Die beſonders merckwürdigen Thaten der Thiere ſind demnach vielmehr, wenn ſie nicht gewöhnlich ſind, von einem glücklichen Ungefehr herzuleiten, und wenn etwas, worauf ſie auf dieſe Weiſe gekommen, von einem angenehmen Erfolg begleitet worden, ſo probiren ſie daſſelbe nach den Regeln der Einbildungskraft weiter, und bey einer gnugſamen Lebhaftigkeit der Einbildungskraft, und beſonders bey einem guten Ingenio, erfinden ſie leicht mehrere bequeme Mittel ihrer Abſichten darzu. Das übrige aber, und was bey ihnen das gewöhnliche iſt, muß von

gewiſ-

gewiſſen Trieben hergeleitet werden. Daß ſolches auch gar füglich angehet, wenn man nur erſt Gelegenheit gehabt, Nachricht und Erfahrung genug einzuziehen, iſt in den neuern Zeiten bey der genauern Cultur der natürlichen Hiſtorie ſchon an manchen Exempeln, z. E. an den Bienen und Ameiſen, klar geworden. Ja wenn die Thiere zu der Erkenntniß der ungemeinen Künſte, die wir hin und wieder an ihnen wahrnehmen, durch den Gebrauch ihrer eigenen Vernunft gelangen ſolten, ſo müſten ſie in der That mehr Vernunft als der Menſch haben, weil ſie dieſelben ohne Anweiſung erlernen, dahingegen der Menſch, wenn er nicht vielfältig angewieſen wird, in der gröſten Ungeſchicklichkeit bleibet. Daß ihnen aber dergleichen Vorzug keinesweges zukommt, iſt aus der Beſchaffenheit und Vergleichung ihrer übrigen Thaten augenſcheinlich. Man vergleiche hiermit, was § 25 geſagt worden. Wie ſchlimm wäre es auch vor die Menſchen, wenn die ſchädlichen und reiſſenden Thiere Vernunft hätten, ſich bereden, Geſellſchaften errichten, und ihre Wuth gegen uns zweckmäſſig vereinigen könnten!

§ 148.

Wie weit ſich die natürlichen Triebe in den Körper zu wirken erſtrecken.

Unterdeſſen da die Natur nichts vergebliches thut, ſo hat ſie auch den Menſchen und Thieren nicht mehr natürliche Fähigkeit durch ihren Körper zu wircken und

und ihn zu gebrauchen verliehen, als zu ihren Abſichten nöthig war. Der Menſch bringt nur ſo viel Geſchicklichkeit ſeinen Körper zu bewegen und zu gebrauchen mit auf die Welt, als zu deſſen Erhaltung ſo lange nöthig iſt, bis er nach und nach zu allerhand Verrichtungen angewöhnet werden kan. Z. E. Die Natur lehrt zwar dem Kinde die Bruſt ſuchen, aber die Geſchicklichkeit zu gehen muß durch die Uebung erlanget werden. Den unvernünftigen Thieren iſt in dieſem Stücke mehr als dem Menſchen verliehen, weil es ihnen ſowohl an ſorgfältiger Wartung als Angewöhnung gebricht, und ſie denen Menſchen wenig zur Bequemlichkeit dienen würden, wenn ihre Erziehung und Angewöhnung ſo mühſam, wie die menſchliche, wäre. Daher liegt in der Mühe, die auf etwas gewandt werden muß, ein natürlich Kennzeichen, wie edel deſſen Weſen ſey. Nemlich das Unedelſte machet die Natur fertig, weil es ſich der Mühe nicht verlohnte, Arbeit daran zu verwenden.

§ 149.

Die andere Hauptclaſſe der thieriſchen Triebe, § 143, iſt das Verlangen nach einem gewiſſen determinirten Zuſtande des Körpers, von welchem ihnen die Idee gleichfalls angebohren ſeyn muß. Was demnach dieſen Zuſtand hervorbringt, oder erhält oder vermehret, welches man a po-

Die andere Hauptgattung der thieriſchen Triebe. Das Verlangen nach einem gewiſſen Zuſtande des Körpers.

ſteriori erlernen muß, daſſelbe iſt uns angenehm, das Gegentheil aber unangenehm.

Daraus entſtehet körperlicher Schmerz und Vergnügen.

Hieraus entſtehn ſehr vielerley Arten des Vergnügens und Schmertzens, welches man das körperliche Vergnügen und den körperlichen Schmertz nennet § 70: nicht zwar in der Abſicht, als wenn ihn der Körper empfinden könte, denn Empfinden kömmt nicht der Materie, ſondern nur den Geiſtern, zu; ſondern weil er vermittelſt der Empfindung von dem Zuſtande unſeres Körpers unmittelbar in der Seele entſtehet.

Unterſchiedene Arten deſſelben.

Daher flieſſet das Vergnügen, welches die Menſchen und Thiere aus der Bewegung ſchöpfen, und zwar um ſo vielmehr, ie mehr ſie jung und geſund ſind. Nemlich es wirket die natürliche Tendenz zur Geſchäftigkeit, ſo lange noch kein Sattwerden entſtehet § 103. Ferner gehöret dahin das Vergnügen des Geſchmackes, Geruches und mannigfaltigen Gefühles. Denn in allen dieſen Fällen geſchiehet in unſerm Körper nichts, als daß die kleinſten Fibern der Nerven auf gewiſſe Weiſe in Bewegung geſetzt werden, und ihr Zuſtand verändert wird. Wenn uns dahero dieſes Annehmlichkeit verurſachet; ſo müſſen wir einen ſolchen Zuſtand der Nerven, als zu der Zeit entſtehet, ſchon vorher unwiſſend begehret haben. Iſt es uns hingegen ſchmertzhaft, ſo müſſen wir ihn verabſcheuet haben, weil man von Schmerz und

Vergnügen allezeit auf eine vorhergegangene Begierde zurückſchlieſſen kan, § 24. Bey dem Vergnügen der Augen und Ohren muß man nicht verwirren, wiefern eine angenehme oder unangenehme Empfindung bloß von einem gewiſſen Zuſtande der Nerven abhangt; ſo weit hat es in thieriſchen Trieben ſeinen Grund: und wiefern Vergnügen oder Misfallen, von wahrgenommener Ordnung und Unordnung, die man dunkel in concerten Ideen empfindet, abhangen; denn ſo fern wircken die Vollkommenheitstriebe mit, und es wird einige Abſtraction darzu erfordert. Wenn ſich demnach die Beſchaffenheit der Werckzeuge unſerer Sinne verändert, ſo kann uns eine Sache angenehm oder leidlich werden, welche uns zuvor höchſt empfindlich war; Gleichergeſtalt kann uns auch dasjenige, woran wir uns ſonſt ſehr vergnügten, nun einen Eckel verurſachen; wie ſolches die Erfahrung nicht nur bey Kranken, ſondern auch bey den Veränderungen, welche ſich mit dem menſchlichen Alter ereignen, zur Gnüge beſtätiget, und bey iedermann am Tage liegt, wie vieles von dem körperlichen Vergnügen oder Schmertz bloß auf die Gewohnheit ankomme. Denn es kan einerley Urſache ganz unterſchiedene Wirckung thun, wenn das Object, darein ſie wircket, unterſchieden iſt. Jedoch iſt zu erinnern, daß ich hiermit nur den erſten und weſentlichen Urſprung des kör-

Warum mancher körperlicher Schmertz und Vergnügen veränderlich iſt.

Erinnerung.

körperlichen Schmerzens und Vergnügens erklärt habe, nemlich warum uns manche Dinge auch gleich auf das erſte mahl wohl oder wehe thun. Weil wir es aber nicht anders als a poſteriori durch Verſuchen erkundigen können, welche Objecte dergleichen Wirckung thun; ſo iſt hernach die Erinnerung, daß uns etwas ehemahls angenehm oder unangenehm geweſen, ingleichen die Erfahrung anderer Leute, welcher wir Glauben beymeſſen, die Urſache, warum wir daſſelbige ferner ſuchen oder davor fliehen.

§ 150.

Der veneriſche Trieb entſtehet aus beyden Gattungen zugleich.

Der veneriſche oder Geilheitstrieb entſtehet aus beyden Gattungen der thieriſchen Grundtriebe zugleich. Denn die Natur lehret den Thieren, was ſie zu Fortpflanzung ihres Geſchlechtes thun müſſen, und dieſes gehöret zu der erſten Claſſe, § 146. Gleichwohl iſt auch die Verknüpfung der beyden Geſchlechter mit Annehmlichkeit verbunden, woraus man ſiehet, daß alsdenn ein ſolcher Zuſtand ihres Körpers vorhanden ſeyn muß, welchen ſie begehren, § 149. Dasjenige aber, was nach dem ſich ſelbſt gelaſſenen Lauffe der Natur die Thiere antreibt, dieſelbe zu ſuchen, iſt eine unangenehme Empfindung in denjenigen Gliedmaſſen ihres Leibes, welche zu Fortpflanzung des Geſchlechtes beſtimmet ſind, und welche hinwegzunehmen die Erfüllung ihrer Brunſt das Mittel iſt, § 68; wobey es

klar

klar iſt, daß abermahl beyde Claſſen von thieriſchen Trieben zuſammen kommen. Aus der letztern gemachten Anmerckung wird man abnehmen können, warum manche Thiere ihre geſetzte Zeit zur Brunſt haben, andere aber beſtändig geil ſeyn können.

Hingegen στοργὴ gehört nur zu der erſten Claſſe.

Der natürliche Trieb der Alten ihre Jungen auf gewiſſe Weiſe zu verſorgen, welcher στοργὴ heiſſet, gehört bloß zu der erſten Claſſe, § 146, indem die bey der Geburt entſtehenden Empfindungsideen und die davon nachgehends abhangenden Erinnerungsideen das Thier antreiben, gewiſſe Handlungen nach der von der Natur in ſie gepflanzten Idee in Anſehung der Jungen vorzunehmen, welche nemlich die Natur den Jungen zum beſten veranſtaltet hat. Daher kan auch, wenn die nöthigen Empfindungen, welche die Bedingung von der Wirckſamkeit dieſes Triebes ſind, durch zufällige Urſachen auſſenbleiben, derſelbe in ſeiner Wirckung oft irre gemacht werden, welches z. E. geſchiehet, wenn manche Thiere ihre Jungen freſſen.

§ 151.

Ob das körperliche Vergnügen von der Uebereinſtimmung mit der Vollkommenheit des Leibes herkömmt.

Die bisher gegebene Erklärung von den Urſachen des körperlichen Schmertzes und Vergnügens wird mit der Erfahrung beſſer übereinſtimmen, als wenn man nur überhaupt ſaget, daß uns dasjenige Luſt verurſache, was den Zuſtand des Körpers voll-

kommener macht, hingegen dasjenige wehe thue, was der Vollkommenheit des Körpers wiederſtreitet. Die Erfahrung lehret in hundert Exempeln das Gegentheil. Es kömmt vielmehr alles darauf an, ob die Veränderung, welche in dem Körper vorgehet, juſt den Zuſtand derjenigen organiſchen Theile betreffe, von denen wir eine angebohrne Idee haben, und einen gewiſſen Zuſtand derſelben begehren, und hernach ferner, wie der Zuſtand derſelben verändert werde. Die Erfahrung lehret, daß uns unmittelbar nichts als der Zuſtand der Nerven in unſerm Körper vergnüge oder ſchmertze, und die Theile des Leibes daher um ſo viel mehr oder weniger empfindlich ſind, iemehr oder weniger ſie mit Nerven verſehen ſind. Was dahero an irgend einem Theile des Körpers die Nerven in den gewünſchten Zuſtand ſetzet, das deucht uns ſo lange wohl, es mag ſonſt dem Körper überhaupt, oder auch wohl demſelben Gliede inſonderheit, nützlich oder ſchädlich ſeyn. Wiederum was die Nerven an einem Orte in einen Zuſtand ſetzet, welchen wir verabſcheuen, da können wir nicht hindern, daß es wehe thue, und wenn wir gleich wiſſen und überlegen, daß ſolches dem Körper zuträglich ſey. Das thieriſche Schreyen kan man durch eine gute Gegenverfaſſung hindern; man kan auch durch Gegenvorſtellungen, wenn nicht der Schmertz unſere Kräfte

gar

gar zu weit überſteiget, verhindern, daß nicht das Gemüthe in unordentliche Verwirrung gerathe. Allein das Wehethun ſelbſt können wir unmöglich verhindern, wir müſten denn nach und nach den Zuſtand des Körpers ändern, § 149, weil aus dem Streite, wodurch einer Grundbegierde zuwieder gehandelt wird, nothwendig Schmertz entſtehen muß, § 24.

§ 152.

Warum wir uns des nächſten Objectes der thieriſchen Triebe nicht bewuſt werden können.

Ich kan hierbey nicht umhin, diejenige Erinnerung, welche ich ſchon mehrmahlen gemacht habe, nochmahls anzuhängen, daß man ſich nemlich nicht etwan eine Schwierigkeit daraus mache, daß wir uns des nächſten Objectes unſerer thieriſchen Begierden, nemlich derjenigen Idee, damit ſie zu thun haben, nicht deutlich bewuſt werden. Wenn man keinen wichtigern Einwurff wieder unſere Meinung aufzubringen weiß, ſo ſind wir gantz ſicher. Es iſt darauf ſchon zur Gnüge geantwortet worden. Das Bewuſtſeyn hat ſeine beſondern Bedingungen, welche ſich hieher nicht ſchicken, § 92. Wenn wir das nächſte Object unſerer thieriſchen Triebe deutlich erkennten, ſo würden wir ohne Zweifel allzuviele Gewalt über unſern Körper bekommen, durch deren Misbrauch wir uns ohne Hinderniß ruiniren könten, ſo bald ein eiteler Endzweck uns zu dieſem Vorſatze verführte, ohne daß hernach wei-

ter Rath und Hülffe vor uns wäre § 35. So nöthig es demnach bey den menſchlichen Begierden iſt, daß wir uns um das nächſte Object derſelben genau bekümmern, und daſſelbe wohl verſtehen, damit nicht dieſelbigen ſich verirren, und Scheingüter an ſtatt der wahren ſuchen; eben ſo nöthig iſt es hingegen bey den thieriſchen Grundtrieben, daß wir die genaue Idee unſeres Körpers und der Art und Weiſe, wie mit Vortheil in die Haupttriebwercke deſſelben unmittelbar gewircket werden kan, welche in uns verborgen liegt, nicht zu einer deutlichen Erkenntniß erheben können. Man mache daher, an ſtatt jenes zu begehren, vielmehr eine ſolche Betrachtung hierbey, daß man die unbeſchreibliche Güte GOttes erwege, welcher durch die thieriſchen Triebe die Thiere unzehliger Annehmlichkeiten in der Welt fähig, und zu einem vielfältigen Genuſſe derſelben geſchickt gemacht hat.

Wie aus den thieriſchen Trieben die Güte GOttes erſcheinet.

§ 153.

Die thieriſchen Triebe leiden Veränderungen durch die Verbindung mit den menſchlichen.

Dieſes wird gezeiget an dem Geſchmack.

Indem ſich mit den thieriſchen Grundtrieben in den Menſchen der Gebrauch der Vernunft und die menſchlichen Begierden verbinden; ſo entſtehen in ihrem Zuſtande und Wirckungen mancherley Veränderungen, welche wir an den Beſtien nicht wahrnehmen. Mit dem Vergnügen des Geſchmackes, Geruches und ſo ferner verbindet ſich leicht die Begierde etwas ſeltenes,

neues, koſtbares, ausländiſches und dergleichen zugenieſſen; daher man nicht unrecht ſagt, daß das meiſte bey dem Geſchmacke auf die Einbildung ankomme. Dieſes ſoll ſo viel heiſſen, die Annehmlichkeit hange groſſentheils von gewiſſen zufälligen Betrachtungen, und ſolchen Begierden ab, deren Objecte keinen andern Werth haben, als welchen ihnen unſere ungegründete Einbildungen beylegen. Mit dem Veneriſchen Triebe pfleget ſich bey den Menſchen ſowohl der Vollkommenheitstrieb als die moraliſche Liebe leicht zu verbinden. Sie verbinden ſich auch damit mehr oder weniger. Daher ſind die Verliebten von ſehr unterſchiedenem Geſchmack, und werden auch bald mehr geil, bald aber mehr verliebt genennet. Hiernächſt erzeugen ſich auch aus dem ſolchergeſtalt mannigfaltig modificirten Veneriſchen Triebe ſehr viel neue Begierden, § 76, faſt mehr als aus irgend einem andern Triebe. Hierzu trägt ſonderlich die Vielfachheit der Unterſchiede bey, welche die Natur in der Bildung und dem gantzen Zuſtande der Perſonen beyderley Geſchlechtes gemach hat, und welche in vielerley Betrachtung, auch zur Erhaltung der Erbarkeit der Sitten, nöthig war. Gleichwohl kan ein jedweder ſolcher Unterſchied zu der Entſtehung einer beſondern abgeleiteten Begierde Gelegenheit geben. Darzu aber, daß dergleichen abgeleitete Be-

an der Veneriſchen Liebe,

gierden wircklich häufig entſtehen, und her-
nach mit einer wunderlichen Verwirrung und Miſchung unter einander wircken, trägt ferner die Heftigkeit und leichte Reitzung des Geilheitstriebes, und die dadurch ent-
ſtehende Lebhaftigkeit der Phantaſie bey. Beyde Urſachen reitzen und vermehren ein-
ander wechſelsweiſe. Doch ſcheinet bey den Menſchen darauf, daß ſie gewiſſen Phan-
taſien dießfalls nachzuhängen pflegen, das meiſte anzukommen.

und an der Liebe der Eltern gegen die Kinder.

Die στοργὴ oder Nei-
gung der Eltern und Kinder gegen einander iſt bey Menſchen nicht bloß ein thieriſcher Trieb, ſondern da ſich die Vernunft damit verbindet, ſo gehet er auf die abſtracte Idee von Eltern und Kindern. Die Eigenliebe nimmt auch ſehr groſſen Antheil daran, zu-
mahl wenn die Kinder den Eltern am Leibe und Gemüthe ähnlich ſind. Denn die El-
tern lieben die Kinder nicht nur als ihr Fleiſch und Blut, und ſehen ſie deswegen als ſich ſelbſt an, ſondern weil ſie die Aehn-
lichkeit mit ihnen ſelbſt ſchon vor Vollkom-
menheit halten, ſo lieben ſie dieſelben deſto mehr.

§ 154.

Warum der körperliche Schmertz ſo heftig iſt.

Endlich muß ich die Frage noch unterſu-
chen, warum der körperliche Schmertz ſo heftig ſey? Denn er ſcheinet faſt durchge-
hends den Idealiſchen, § 70, an Empfind-
lichkeit zu übertreffen. Es ſind davon drey natürliche Urſachen möglich, welche man zu-

ſam-

ſammennehmen muß. Erſtlich ſind vielleicht die thieriſchen Triebe von Natur ſehr ſtarck, welches deswegen ſo eingerichtet ſeyn kan, damit wir nicht, weil doch auf denſelben die Begierde des zeitlichen Lebens beruhet, § 101, uns bey iedweder Wiederwärtigkeit die ſündliche Entſchlieſſung möchten in den Sinn kommen laſſen, uns ſelbſt zu tödten. Zum andern ſind ſie vielleicht unſerer Willkühr nicht eben ſowohl unterworffen, daß ſie dadurch geſchwächet, eingeſchräncket und ſuſpendiret werden könten, § 69, und mithin auch der Schmertz als ihre Wirckung vermieden würde. Drittens iſt zu bedencken, daß bey dem körperlichen Schmertze nicht etwan nur einer Begierde in actu primo, ſondern allezeit einem wircklichen Beſtreben oder conatui in actu ſecundo, und einer actioni transeunti, wiederſtritten wird. Denn die Seele begehret nicht allein einen gewiſſen Zuſtand ihres Körpers, ſondern ſie muß auch denſelben durch ihre eigene Thätigkeit erhalten helfen, und iſt in beſtändiger Bemühung, einen gewiſſen Tonum der Nervenfibern, welchem ietzo auf eine ihr verhaßte Weiſe wiederſtritten wird, hervorbringen zu helffen, welches man nicht leugnen wird, wenn man der Seele unter den Urſachen der actionum vitalium und naturalium einen Platz einräumet, § 35, 145. Nun gehet es uns auch bey den menſchlichen Begierden alſo, daß es

uns

uns verdrüßlicher iſt, wenn wir mitten in unſern Verrichtungen, an denen uns viel gelegen iſt, geſtöret werden, als wenn man uns daran hindert, ehe wir angefangen haben. Daher muß es auch empfindlicher ſeyn, wenn einem thätigen Beſtreben einen gewiſſen Zuſtand des Körpers zu bewerckſtelligen wiederſtritten wird, als wenn nur ein bloſſer Wunſch deſſelben Zuſtandes nicht erfüllet würde. Als eine auſſerordentliche Urſache kömmt öfters noch die Zärtlichkeit hinzu, ſowol die phyſicaliſche Zärtlichkeit, wenn der Körper bey Jemanden weniger, als bey andern Leuten, zur Ertragung allerley Veränderungen gewöhnet worden, als vornehmlich die moraliſche Zärtlichkeit, ich meine eine angewöhnte allzuſtarcke Begierde, dergleichen Vergnügen ungeſtört zu genieſſen, welches aus einem ungekränckten guten Zuſtande des Körpers entſtehet.

Ende der Thelematologie.

Die
Ethik
oder
Lehre von der tugend-
haften Einrichtung des
Gemüthes.

Das I Capitel.

Von der Tugend überhaupt und denen dahin gehörigen Begriffen, wie auch von den moraliſchen Wiſſenſchaften überhaupt.

§ 155.

Was die Anweiſung vernünftig zu leben iſt.

Nachdem bisher in der Thelematologie die Kräfte und Eigenſchaften des menſchlichen Willens abgehandelt, und hiermit erkläret worden, wie derſelbe von Natur iſt und wirket, § 2; ſo kan ich nunmehro die Anweiſung vernünftig zu leben, oder die Lehre, wie der menſchliche Wille ſeyn und handeln ſoll, ſelbſt vor die Hand nehmen, welche Lehre man auch die **Moral** oder **practiſche Philoſophie** nennet. Ich verſtehe demnach unter der **Anweiſung vernünftig zu leben**, diejenige Wiſſenſchaft, welche die Regeln in ſich hält, wie der menſchliche Wille nach der Vorſchrift der Vernunft beſchaffen ſeyn und handeln ſoll.

§ 156.

Wie vielerley Regeln es giebt vernünftig zu leben.

Wenn man fraget, wie der Wille beſchaffen ſeyn ſoll, und ſolches bloß nach der Vorſchrift der Vernunft beſtimmen will: ſo hält man ihn entweder gegen allgemeine und durch die Vernunft, das iſt, durch Betrachtung der Geſchöpfe, zu erkennende Geſetze GOttes, und will wiſſen, welche die-

ſelben

ſelben ſind, und wie man ſich ihnen gemäß bezeigen ſoll; Oder man vergleichet denſelben nur mit der menſchlichen Glückſeligkeit und Vollkommenheit, und will die Regeln erklären, wie der Wille ſein Thun und Laſſen einrichten müſſe, damit ſowohl die Vollkommenheit und Glückſeligkeit eines iedweden Menſchen inſonderheit, als auch aller zuſammen, ſo gut als möglich befördert werden könne. Kurtz, man fraget entweder, wie der menſchliche Wille beſchaffen ſeyn ſoll in Abſicht auf göttliche natürliche Geſetze, welche man als Endzwecke des Schöpfers anſiehet; oder wie er beſchaffen ſeyn ſoll in Abſicht auf die menſchlichen Endzwecke, welche ſie allezamt begehren, nemlich in Abſicht auf die Beförderung ihrer Vollkommenheit und Glückſeligkeit.

§ 157.

Daß der Stand der menſchlichen Vollkommenheit und Glückſeligkeit einerley iſt.

Ich habe mit gutem Bedacht den Stand der eigenen Vollkommenheit und der Glückſeligkeit des Menſchen zuſammen geſetzet. Denn dieſe beyden Begriffe reden von gantz einerley Sache. Denn die Vollkommenheit des Menſchen iſt, wenn ſein Zuſtand mit allen ſeinen Endzwecken übereinſtimmet. § 115. Folglich müſſen alle Wünſche deſſelben dadurch ſo gut als möglich erfüllet werden, und es muß ſo viel gutes vor den Menſchen erlanget werden, als möglich, § 26. Die Glückſeligkeit aber iſt ein

ein Zuſtand, darinnen alle unſere Wünſche mit Vergnügen und mit vollkommener Sicherheit erfüllet werden. § 106. Es entſtehet demnach die Glückſeligkeit aus dem Stande der Vollkommenheit, und man redet in beyden Fällen von einerley Sache.

§ 158.

Nun iſt dasjenige, was die Menſchen zuerſt auf die Nothwendigkeit der Moral, oder einer Anweiſung vernünftig zu leben zu führen pfleget, allerdings nichts anders, als das Verlangen nach ihrer Glückſeligkeit. Denn da ſie dieſelbe allerſeits begehren und ſuchen, und gleichwohl die Erfahrung lehret, daß nicht ein iedweder Weg zu derſelben führe, ſondern viele Menſchen ſich in der Beſtimmung der Zwecke, die ſie als die Theile ihrer Glückſeligkeit anſehen, und in der Wahl der Mittel darzu, erbärmlich betrügen; ſo erhellet daraus unſtreitig die Nothwendigkeit, Regeln zu ſuchen, wie man ſo gut und ſo ſicher als möglich zu einem wahren und dauerhaften Wohlſeyn gelangen könne. Demnach iſt unſtreitig, daß in der Anweiſung vernünftig zu leben die Mittel der Glückſeligkeit unterſuchet und vorgetragen werden müſſen.

Das Verlangen der Glückſeligkeit führet die Menſchen zuerſt auf die Nothwendigkeit der Moral.

§ 159.

Wenn man aber auch gleich unterdeſſen den Begriff von der Moral anfangs alſo beſtimmet, daß ſie die Wiſſenſchaft der Regeln ſeyn ſoll, welche den Weg zur menſch-

Hierdurch werden ſie zugleich auf die Unterſuchung der göttlichen Geſetze und

deren Wirklichkeit geführet.

lichen Glückſeligkeit zeigen; ſo werden wir doch eben dadurch theils auf die Nothwendigkeit der Unterſuchung, ob göttliche Geſetze ſind, theils auf die Wircklichkeit derſelben geführet. Denn wenn es göttliche Geſetze gäbe; ſo hätte GOtt einen moraliſchen Gehorſam ſeiner vernünftigen Geſchöpfe zur Abſicht, und er verlangte, daß es dieſelbigen zu ihrem höchſten Endzwecke machen ſolten, GOtt zu ſuchen und ſeinen Willen zu thun, und hätte beſchloſſen, daß ſie unter dieſer Bedingung zur Glückſeligkeit gelangen ſolten. Dieſe beyden Stücke ſind allezeit unzertrennlich. Wenn göttliche Geſetze möglich ſind; ſo muß auch hiermit als möglich zugegeben werden, daß GOttes Hauptabſicht iſt, daß wir ihn moraliſch wehlen, und ihm gehorchen ſollen. Und wenn dieſelben wircklich vorhanden ſind; ſo iſt auch gewiß, daß GOtt frey zu unſerm höchſten Gute gewehlet ſeyn, und ihm gehorchet wiſſen will. Geſetzt derowegen, es wären göttliche Geſetze; ſo würden wir unſerer Glückſeligkeit verluſtig werden, wenn wir uns darum nicht bekümmert, und dahero denſelben nicht gemäß gelebet hätten. Folglich müſſen wir uns darum bekümmern. Hiernächſt aber, wenn wir den Mitteln unſerer Glückſeligkeit ſelbſt nachſinnen, und deswegen das Weſen und die Vollkommenheit der menſchlichen Natur unterſuchen; ſo entdecken wir dadurch zugleich unumſtößliche Beweisgrün-

de, daß und warum göttliche Geſetze ſind, wie weiter unten erhellen wird. Ja es wird gezeiget werden, daß uns die göttlichen Geſetze nichts anders, als die wahren Mittel unſerer Glückſeligkeit und Vollkommenheit verordnen; daß die Sorge vor unſere Vollkommenheit und Glückſeligkeit ſelbſt mit darunter gehöre; ja daß ſie gröſtentheils aus derjenigen Einrichtung der Welt, vermöge welcher GOtt gewiſſe Mittel mit dem Endzwecke unſeres Wohlergehens unauflöslich verbunden hat, erwieſen werden müſſen. Demnach iſt klar, daß die Anweiſung vernünftig zu leben ſowohl eine Lehre von den natürlichen Geſetzen GOttes, als von den Mitteln unſerer Vollkommenheit und Glückſeligkeit ſey, und daß ſie jenes zugleich ſeyn müſſe, wenn ſie dieſes ſeyn ſoll. Jedoch wird im folgenden gezeiget werden, daß es auch Regeln von Erlangung unſerer eigenen guten Zwecke giebt, welche deswegen noch keine Geſetze ſind, auch damit nicht verwirret werden müſſen; welche man aber dem ungeachtet, wenn ſie allgemein ſind, in der Moral auch zu ſuchen hat. Ich kan demnach die Anweiſung vernünftig zu leben ausführlicher alſo beſchreiben, daß ſie eine Wiſſenſchaft ſey, welche aus der Vernunft ſowohl die göttlichen Geſetze, als die übrigen allgemeinen Regeln zu Erlangung guter Endzwecke zeiget, und hiermit den Weg, zu der menſch-

Ausführlichere Beſchreibung der Anweiſung vernünftig zu leben.

menſchlichen Vollkommenheit und Glückſeligkeit, ſo gut als möglich, zu gelangen, erkläret.

§ 160.

Was Pflichten und Verbindlichkeiten ſind.

Eine **Pflicht im weiten Verſtande** iſt ein Thun oder Laſſen, darzu eine moraliſche Nothwendigkeit vorhanden iſt. Eine **moraliſche Nothwendigkeit** iſt ein ſolches Verhältniß eines Thuns oder Laſſens gegen gewiſſe Endzwecke, daraus ein vernünftiger Geiſt verſtehen kan, daß es gethan oder gelaſſen werden ſoll. Derjenige Zuſtand, in welchem eine moraliſche Nothwendigkeit zu etwas vorhanden iſt, wird die **Verbindlichkeit** in weitem Verſtande genennet. Demnach handelt die Moral von Pflichten und Verbindlichkeiten.

§ 161.

Was Klugheit und Tugend iſt, ingleichen, was moraliſch heißt.

Unter der **Klugheit** verſtehen wir die Geſchicklichkeit, zu ſeinen Endzwecken gute Mittel zu erwehlen und anzuwenden. Die **Tugend** aber iſt die Uebereinſtimmung des moraliſchen Zuſtandes eines Geiſtes mit dem göttlichen Geſetze. Daher nennet man auch einen iedweden einzelnen Theil deſſelben eine Tugend. Ich laſſe mich hier nicht irren, daß zuweilen das Wort Tugend auch im weitern Verſtande vor eine iedwede lobenswürdige Eigenſchaft genommen wird. Denn dieſe Bedeutung iſt ietzo zu meinem Endzwecke nicht dienlich, da ich weſentlich unterſchiedene Dinge aus einander ſetzen will.

Moraliſch aber nenne ich alles dasjenige, was ſeine Wirkung vermittelſt eines freyen Willens hervorbringet.* Z. E. Eine Rede iſt ein moraliſches Mittel, einen zu bewegen.

* Alles, was nach Endzwecken mit Bewußtſeyn geſchiehet, rechnet man deswegen unter das Moraliſche, weil das Vermögen alſo zu agiren nur in freyen Geiſtern anzutreffen iſt, und dergleichen Handlungen wenigſtens der Freyheit unterworfen ſeyn können und ſollen. Es kan aber in einzelnen Fällen doch geſchehen, daß eine ſolche Handlung nicht frey, ſondern durch Leidenſchaft und Affect jetzt unausbleiblich determinirt iſt. Man laſſe deswegen das Grundweſen des Moraliſchen nicht aus der Acht, welches nicht in der Vernunft, ſondern in der Freyheit des Willens, die allemahl die Vernunft vorausſetzet, beſtehet: und welches hingegen von denen nicht beybehalten wird, welche die Freyheit aufheben, und zwar dem Menſchen das Handeln nach deutlichen Begriffen, und mit Bewußtſeyn nicht abſprechen können, aber doch annehmen, daß jeder Zuſtand deſſelben durch völlig determinirende Urſachen unausbleiblich ſo erfolget, wie er erfolget. Hier ſehen manche die Verwirrung nicht ein, ſondern meynen, man behielte doch moraliſche Handlungen, weil mit Vernunft und Bewußtſeyn agirt werde. Denn dergleichen Handlungen nenne man moraliſch. Nemlich man nennt ſie darum ſo, weil ſie der Freyheit unterworfen ſind, oder unterworfen ſeyn ſollen und können, welches aber den Verleugnern der Freyheit nicht zu ſtatten kommt.

Bey Unterſuchung der Moralität ſiehet man 1) auf ihre Exiſtenz, ob überhaupt eine Handlung unter die moraliſchen gehört, und ob ſie im vorhabenden Falle moraliſch geſchehen iſt. Nemlich darzu gehört, daß das Subject Vernunft und den Gebrauch der Vernunft, wie auch Freyheit des Willens, hat, und die Handlung dergeſtalt nach Endzwecken mit Bewußtſeyn geſchahe, daß ſie der Freyheit unterworfen war, oder doch unterworfen ſeyn konnte, und ſollte. 2) Auf ihre moraliſche Beſchaffenheit, das iſt was vor eine Art von Moralität und was vor ein Werth ihr zukomme. Weil daher auch das

Wenn ich dahero ſage, die Tugend ſey eine Uebereinſtimmung des moraliſchen Zuſtandes eines Geiſtes mit dem göttlichen Geſetze; ſo meine ich, es ſoll alles, was nur irgend auf eine Art von unſerm freyen Willen abhanget, und entweder davon unmittelbar gewircket wird, oder eine Folge ſeiner Thaten iſt, oder demſelben hätte unterworffen werden können, mit dem göttlichen Geſetze übereinſtimmen.

§ 162.

Was eine Pflicht oder Verbindlichkeit der Klugheit, ingleichen was eine geſetzliche Pflicht oder Verbindlichkeit iſt.

Nunmehro kan ich die beyden Arten der Pflichten und Verbindlichkeiten, davon § 160 geſagt worden, zeigen. Nemlich dasjenige, worauf ſich die moraliſche Nothwendigkeit eines Thuns oder Laſſens gründet, ich meine, woher ſie verſtanden werden ſoll, wird entweder nur in gewiſſen ſchon vorher von uns begehrten Endzwecken geſucht; da wir denn nur auf die der menſchlichen Natur nach der Thelematologie weſentlichen Endzwecke zu ſehen haben, welche man anderer geſtalt nicht würde erreichen können; ſo will ich die Pflicht, welche, und wiefern, ſie ſich

das Verhältniß einer moraliſchen Handlung gegen die Endzwecke und Regeln, woraus ihre Güte beurtheilet werden ſoll, mithin gegen die Geſetze, oder gegen die Endzwecke der Klugheit, die Moralität genennet wird: ſo gebe man im Sprachgebrauch Achtung, was jedesmal gemeynt iſt, ob die Exiſtenz der Moralität, da man etwas nur überhaupt als eine moraliſche Handlung anſiehet, z. E. die Verſtellung, oder die Art der Moralität, da etwas zugleich als Tugend oder Laſter, Klugheit oder Thorheit, angeſehen wird, z. E. bey dem Begriff der Lügen.

ſich darauf gründet, eine Pflicht der Klugheit § 161 nennen, gleichwie die daraus erwachſende Verbindlichkeit darzu, die Verbindlichkeit der Klugheit heiſſen kan. Oder der Grund der moraliſchen Nothwendigkeit liegt in einem Geſetze und in unſerer Schuldigkeit, daſſelbige zu erfüllen; ſo will ich dergleichen Pflicht eine Pflicht der Tugend nennen. Die daraus erwachſende Verbindlichkeit darzu aber kan die geſetzliche Verbindlichkeit, oder die Verbindlichkeit der Tugend, oder auch die wahre Verbindlichkeit im engern Verſtande, heiſſen. Derowegen iſt die Verbindlichkeit der Klugheit in der Moral dasjenige Verhältniß eines Thuns oder Laſſens gegen gewiſſe Endzwecke, welche wir vermöge unſerer Natur begehren, und wiefern wir ſie alſo begehren, welches macht, daß wenn wir nicht ſo oder ſo verfahren, dieſelben Endzwecke nicht erlanget werden können. Die Verbindlichkeit der Tugend iſt dasjenige Verhältniß eines Thuns oder Laſſens gegen ein göttliches Geſetz, welches macht, daß wenn wir nicht ſo oder ſo verfahren, das Geſetz übertreten wird. Eine Pflicht der Klugheit iſt, worzu eine Verbindlichkeit der Klugheit vorhanden iſt. Eine Pflicht der Tugend hingegen iſt, worzu eine Verbindlichkeit der Tugend vorhanden iſt. Dasjenige, worzu eine geſetzliche

liche Verbindlichkeit vorhanden iſt, pfleget man auch eine Schuldigkeit zu nennen.

§ 163.

Bey der geſetzlichen Verbindlichkeit findet ſich allemahl zugleich eine Verbindlichkeit der Klugheit.

Ungeachtet ich aber die Pflichten und Verbindlichkeiten der Tugend und Klugheit ſorgfältig unterſchieden habe; ſo darf man doch nicht meinen, als ob nicht bey der Tugend ſelbſt alle beyde Arten der Verbindlichkeit zuſammen kämen, und dahero eine Pflicht der Tugend nicht allemahl auch zugleich eine Pflicht der Klugheit wäre. Denn da, wie im folgenden erhellen wird, das göttliche Geſetz die wahrhaftigen Mittel unſers Wohlſeyns verordnet; ſo werden die weſentlichen Wünſche unſerer Seele eben dadurch erfüllet, wenn wir dem göttlichen Geſetze gehorchen: und demnach hat iedwede Pflicht der Tugend auch zugleich die Natur einer Pflicht der Klugheit. Sie ſind aber beyde erſtlich deswegen zu unterſcheiden, damit nicht, wenn man nur die Verbindlichkeit der Klugheit annimmt, die wahre geſetzliche Verbindlichkeit und das Weſen der Tugend gar aufgehoben werde, welches leider von vielen zu geſchehen ſcheinet. Ferner deswegen, weil, wo ſie auch beyſammen ſind, doch iedwede beſonders erwieſen werden muß. Es folgt nicht, wenn man von zwey Dingen, welche in der That beyſammen ſind, eines erwieſen hat, daß desgen auch das andere dargethan ſey, wenn es ſich nemlich aus jenem nicht folgern läßt,

Warum gleichwohl beyde zu unterſcheiden ſind.

oder wenigſtens nicht wirklich daraus gefol⸗ gert worden. Endlich iſt es auch deswegen nöthig, beyde zu unterſcheiden, weil ſie nicht allezeit beyſammen ſind. Denn obgleich alle Pflichten der Tugend auch Pflichten der Klugheit ſind; ſo werden wir doch im fol⸗ genden ſehen, daß deswegen nicht umge⸗ kehrt, auch alles eine Pflicht der Tugend ſey, worzu ſich irgend eine Verbindlichkeit der Klugheit erweiſen läßt. Es iſt auch zu bedencken, daß, obgleich in der That alle Pflichten zur Wohlfarth der Menſchen die⸗ nen, doch deswegen nicht folget, daß ſie al⸗ lezeit zur zeitlichen Glückſeligkeit derer ein⸗ zelnen Perſonen gereichen, welche ſie aus⸗ üben, auch nicht daß ſie allezeit aus der Gü⸗ te der Folgen verſtanden werden könnten. Denn die Folgen einer Handlung überſehen wir gemeiniglich nicht weit und nicht zuver⸗ läßig, und es muß auch oft das gemeine Beſte, oder die Sicherheit deſſelben, dem Nutzen einzelner Menſchen vorgezogen wer⸗ den. In ſolchen Fällen muß der Vortheil, welchen zuletzt diejenigen erlangen, welche ihre Pflicht ausüben, von GOtt mit Ver⸗ trauen erwartet werden, er mag nun in die⸗ ſem oder in einem andern Leben erfolgen. Demnach hat man auch keinen andern Grund denſelben gewiß zu erwarten, als die göttli⸗ che Verbindlichkeit, welche uns zu den Pflich⸗ ten oblieget, und über welche Verbindlich⸗ keit der höchſtvollkommene, gütige und un⸗

wandelbare GOtt unfehlbar halten wird. Wem an den göttlichen Geſetzen und an der Tugend im Ernſte etwas gelegen iſt, und wer nicht etwan aus Selbſtbetrug, oder der Eitelkeit der Menſchen zu Gefallen, welche es auf eine thörichte Art vor philoſophiſch hält, wenn man die Moral auf keine wahren göttlichen Geſetze bauet, eine ungegründete Geſetzloſigkeit einzuführen gedencket, der wird wohl ſehen, wie viel an dem erklärten Unterſchiede gelegen ſey.

§ 164.

Was ein Grund iſt, und wie die Gründe der phyſicaliſchen und moraliſchen Wircklichkeit oder Möglichkeit unterſchieden ſind.

Man kan alles dasjenige, was zur Möglichkeit oder Wircklichkeit eines Dinges etwas beyträget, in wiefern es etwas darzu beyträget, einen **Grund** deſſelbigen nennen, es mag nun der Grund etwas zu der Sache ſelbſt oder nur zu der Erkänntniß derſelben beytragen, welches zu einer fernern Eintheilung in den Ideal- und Realgrund Gelegenheit giebt, welche ich aber hier nicht ausführen kan. Nun giebt es zweyerley Arten der Wircklichkeit und Möglichkeit, nemlich die phyſicaliſche und **moraliſche**. Die phyſicaliſche **Wircklichkeit** iſt, nach welcher etwas iſt, die **moraliſche** aber, nach welcher es ſeyn ſoll. Die phyſicaliſche **Möglichkeit** iſt, wenn man gnugſame Kraft hat etwas zu thun, die **moraliſche** aber iſt, wenn man es thun darf, ohne eine Verbindlichkeit dadurch zu verletzen. Eben ſo kan man auch das **Nichtſeyn** und

die

die Unmöglichkeit eintheilen. Demnach wird es auch zweyerley Gründe geben, nemlich Gründe der phyſicaliſchen Möglichkeit und Wircklichkeit, und auch Gründe der moraliſchen. Weil es nun zweyerley Verbindlichkeit giebt, § 162; ſo iſt ein moraliſcher Grund entweder ein Grund der Tugend, oder ein Grund der Klugheit. Ein moraliſcher Grund der Klugheit, daraus man die Wircklichkeit einer Sache erweiſet, iſt, welcher uns die nothwendige Verbindung derſelben mit unſern Endzwecken vorſtellet. Ein moraliſcher Grund der Klugheit, daraus man die Möglichkeit eines Dinges erweiſet, iſt, woraus man erkennet, daß etwas unſern Abſichten unbeſchadet geſchehen könne. Ein moraliſcher Grund der Tugend, woraus man die Wircklichkeit einer Sache erweiſet, iſt, welcher uns den nothwendigen Zuſammenhang derſelben mit einem Geſetze vorhält, welches wiedrigenfalls würde übertreten werden. Ein moraliſcher Grund der Tugend, woraus man die Möglichkeit einer Sache erweiſet, iſt, woraus man erkennet, daß etwas, ohne wieder ein Geſetz zu handeln geſchehen könne. Demnach kan etwas ein Grund der Tugend und Klugheit zugleich ſeyn. Die Gründe der Tugend ſind, wenn ſie auf einer andern Seite betrachtet werden, allemahl zugleich Gründe der Klugheit, obgleich dieſe Betrach-

trachtungen ſelbſt unter einander nicht einerley ſind, und es auch nicht umgekehrt gilt, daß alle Gründe der Klugheit zugleich oder eben deswegen Gründe der Tugend wären, § 163. Ich habe nicht umhin gekonnt, dieſe Materie weitläuftiger, als es vielleicht einigen nöthig ſcheinen wird, einmahl vor allemahl aus einander zu ſetzen, weil ich gemercket habe, daß es oft an einer deutlichen Erkänntniß derſelben fehlet, auch wohl gar Verwirrung vorgehet, wenn man nur mit einer undeterminirten philoſophiſchen Sprache von Gründen und zureichenden Gründen redet. * Ein **zureichender Grund** ſoll eigentlich

* Unter andern ſind folgende Fehler leider nur allzugewöhnlich; 1) Man verwirret die Entſtehungsart einer Handlung aus ihren wirckenden Urſachen (geneſin phyſicam) mit der Verbindlichkeit. Z. E. Wenn man ſagt, die Natur verbinde uns durch die Vorſtellung des Guten; denn dieſe Vorſtellung, worinnen wir etwas vor ein Gut halten, treibe uns an, darnach zu ſtreben. Es iſt nemlich ein thelematologiſcher, und alſo pſychologiſcher Satz, daß wir, was wir wollen, darum wollen, weil es gut iſt oder zu ſeyn ſcheinet. § 44. Dieſer Satz gehört zur geneſi phyſica der Actionen des Willens. Bey der Verbindlichkeit aber will man nicht wiſſen, wodurch eine Handlung geſchiehet, denn die böſen und guten Actionen haben ihre zureichenden wirckenden Urſachen; ſondern man verlangt zu wiſſen, ob und warum etwas geſchehen ſoll, oder darf. Gleiche Verwirrung liegt in dem Begriffe, die Verbindlichkeit ſey die Verknüpfung der Bewegungsgründe mit den Handlungen. Meynt man nun: Bewegungsgründe, woraus die Handlung erfolgt, geneſi phyſica? oder vermöge welcher ſie geſchehen ſoll? Denn auch die böſen Handlungen geſchehen nach Bewegungsgründen; und wenn ſich dergleichen mit dem Vorſatz geſchäftig zu ſeyn, nicht verknüpften, und

gentlich heiſſen, worinnen nichts fehlet, was zu der Sache, davon man redet, erfordert wird.

und ihn determinirten, ſo geſchähen ſie nicht. Die Quelle der Verwirrung liegt ohne Zweifel in der ſo genannten determinirten Freyheit, das iſt, in der Ableugnung der wahren Freyheit. Denn hernach wird Verbindlichkeit und die phyſikaliſche Entſtehungsart der Handlungen freylich einerley. Daher winden ſich auch diejenigen hier wunderbar, welche den Irrthum aus keiner böſen Meinung vertheidigen, und eine wahre Verbindlichkeit dabey behaupten wollen. Auch alle freye Handlungen haben antreibende Urſachen. Aber ein thun ſollen läßt ſich nur verſtehen, ſo lange wahre Freyheit geſetzt wird; auſſerdem wird das Thun oder Laſſen bloß phyſice determinirt, nemlich in den Geiſtern durch Ideen und Triebe, wie in den Körpern nach den Geſetzen der Bewegung. 2) Man verwirret gern bey der Tugend die Pflicht und den Reitz darzu. Die Pflicht oder Verbindlichkeit in der engern Bedeutung, welche auch die Schuldigkeit heiſſet, und die man beweiſen ſollte, muß aus einem geſetzlichen Willen GOttes verſtanden werden. Der Reitz beziehet ſich nur auf unſere Triebe, Geſchmack und Geſinnung, z. E. Begierde nach Ehre, Gewinn, die Liebe u. ſ. w. Dieſer Begriff wird alſo noch weiter als ſelbſt die Verbindlichkeit der Klugheit. 3) Bey dem Begriff von der Angewöhnung zur Tugend verwirren viele die Bildung der wahren Tugend im Gemüthe vermittelſt einer Wahl der gebothenen Endzwecke und nach den wahren Gründen der Verbindlichkeit; ferner diejenige Ausübung materialiter guter Handlungen, welche zwar moraliſch und mit einer wircklichen Wahl geſchiehet, aber nur um Gründe der Klugheit willen, oder bloß aus Geſchmack und Vergnügen, das man daran findet; endlich die unmoraliſche Angewöhnung zu gewiſſen Handlungen und Arten zu verfahren, da man die Menſchen ſo angewöhnet, wie man auch die Thiere abrichtet, und jene Angewöhnung ſich nur auf mehreres erſtreckt. Die Erziehung und die Polizey ſuchet das andere und dritte zu erhalten, wenn und wiefern die wahre Tugend nicht da iſt, als zu welcher jeder Menſch ſelbſt wircken muß. In der Moral aber muß die wahre Tugend doch mit denen beyden andern Begriffen nicht verwirret werden.

wird. Wenn einige vollends gar die Gründe der phyſicaliſchen Wircklichkeit oder Möglichkeit mit den moraliſchen Gründen verwirren, und dahero die Verbindlichkeit erkläret zu haben glauben, wenn ſie eine Reihe wirckender Urſachen angeben, welche in der Seele auf einander folgen, und den Effect determiniren, z. E. wie gewiſſe Vorſtellungen den Willen rege machen, und dieſer hernach ferner in Thaten ausbricht: ſo iſt ſolches ein Fehler, welcher ſich nicht entſchuldigen läßt.

§ 165.

Was ein Geſetz und Oberherr iſt

Es iſt nöthig, daß ich hier den Begriff von dem göttlichen Geſetze noch weiter ausführe, wiewohl die Erklärung davon ſchon § 132, 133 gegeben worden. Ein Geſetz iſt ein allgemeiner Wille eines mächtigern, welcher nicht wiederum einen andern mächtigern über ſich hat, wodurch denen ihm unterworfenen eine Schuldigkeit etwas zu thun oder zu laſſen aufgeleget wird, welche aus dem Willen deſſelben entſpringet. Derſelbe mächtigere, welcher das Geſetz giebet, wird ein **Oberherr** genennet. Ich erfordere deswegen allezeit eine Art von Allgemeinheit in dem Geſetze, damit es von einzelnen Befehlen unterſchieden ſey. Es geſchieht aber ſolches nur, um den Begriff gantz genau zu beſtimmen. Denn in Abſicht auf die Verbindlichkeit gegen den Willen GOttes iſt es einerley, er mag ein allgemeiner

meiner Wille, oder ein beſonderer Befehl ſeyn, nur daß wir in der Philoſophie von dem letztern nichts wiſſen. Wenn man den Willen ſeines Oberherrn aus Schuldigkeit beobachtet; ſo heißt ſolches Gehorſam. Nun gründet ſich alle Schuldigkeit auf die Dependentz. Denn da dieſelbe dasjenige Verhältniß ſeyn ſoll, welches eine moraliſche Nothwendigkeit mit ſich bringet, ein Geſetz, wiefern es ein Geſetz iſt, wenn wir auch unſern eigenen Nutzen und Schaden nicht mitrechnen wollten, dennoch zu vollbringen, vermöge des erſten Begriffes; ſo bleibt nichts anders übrig, als daß ſie die Vorſtellung der Dependentz iſt, welche in uns eben dadurch wirckſam gemacht wird, daß ſie uns zum Gehorſam antreiben kan, weil ein Grundtrieb in uns iſt, derſelben gemäß zu handeln, § 133. Demnach iſt ein Geſetz ein allgemeiner Wille eines independenten Oberherrn, worinnen beſtimmet wird, was Leute, welche von ihm dependiren, aus Gehorſam gegen ſeinen Befehl thun oder laſſen ſollen, in der Abſicht ihrer Dependentz von ihm gemäß zu handeln.

Was Gehorſam iſt.

Fernere Erklärung des Geſetzes.

§ 166.

Zwey Dinge dependiren von einander, wiefern das eine etwas von dem andern empfangen muß. Demnach iſt die Dependentz der Geiſter von einander dasjenige Verhältniß, vermöge deſſen der eine gewiſſe Güter von dem Willen des andern hat, dergeſtalt

Was die Dependentz iſt.

geſtalt, daß, wenn dieſer Wille hinweg fiele, auch die Güter hinweg fallen würden, § 133. Hieraus ſiehet man, wie die wahre moraliſche Dependenz von der bloß überwiegenden Macht des einen über den andern unterſchieden ſey, und was daher vor ein Unterſchied zwiſchen einem Oberherrn ſey, deſſen Wille eine verbindliche Kraft hat, und zwiſchen einem andern mächtigern, welcher einen nur zu Vollbringung ſeines Willens zwinget. Z. E. Ein Straſſenräuber kan uns auch nöthigen, ihm unſere Baarſchaft herauszugeben, aber aus dem Willen deſſelben erfolget keine Verbindlichkeit darzu, welches hingegen bey einem wahren Geſetzgeber ſtatt findet. Nemlich einem Geſetzgeber müſſen wir gewiſſe Güter zu dancken haben, welche, weil er keinen andern Obern über ſich hat, bloß ſeinem Willen zuzuſchreiben ſind. Daher erfordert es nicht nur unſer Nutzen ihm zu gehorchen, damit wir der Güter nicht verluſtig werden, ingleichen unſere Vollkommenheit, weil das Wiederſtreben vergeblich ſeyn würde, welches beydes zuſammen, die Verbindlichkeit der Klugheit ausmachet; ſondern wir empfinden auch, vermöge des Gewiſſenstriebes, § 133, eine Schuldigkeit zum Gehorſam und eine natürliche Billigkeit deſſelbigen, daher eine geſetzliche Verbindlichkeit entſtehet.

§ 167.

§ 167.

Hieraus ſiehet man zugleich, daß die Begriffe eines Geſetzes und Geſetzgebers ſich auf die bürgerlichen Geſetze nicht anders als nur unter gewiſſer Bedingung appliciren laſſen. Ein weltlicher Geſetzgeber iſt nur ſofern independent, wiefern die Beſorgung der öffentlichen Angelegenheiten eines Landes ſeinem Gutbefinden völlig überlaſſen iſt, alſo daß er darinnen keinen andern weltlichen Richter über ſich erkennet, ob er gleich von GOtt dependiret. Die weltlichen Geſetze ſind nur allgemeine Anſtalten zum gemeinen Beſten. Sie bekommen ihre geſetzliche Verbindlichkeit allererſt von GOtt, nemlich von demjenigen Geſetze der Natur, welches der Obrigkeit gehorchet wiſſen will. Auſſerdem hätte ſie nichts weiter als eine Verbindlichkeit der Klugheit. Die obrigkeitliche Würde iſt nur ein beſonderes öffentliches Amt, welches zu reſpectiren eine göttliche Verbindlichkeit da iſt. Die Unterthanen dependiren alſo von der Obrigkeit nur wegen des göttlichen Befehles, und der Wille der Obrigkeit hat nur ſofern eine Kraft dieſelben geſetzlich zu verbinden, wiefern ihm der göttliche Wille eine Art von Independenz und eine verbindliche Kraft ertheilet hat. Dieſes alles wird an ſeinem Orte erwieſen werden. Ich erinnere ſolches allhier nur, um Schwierigkeit und Verwirrung zu verhüten. Es iſt demnach gantz unrichtig,

Wiefern ſich der wahre Begriff eines Geſetzes auf die bürgerlichen Geſetze appliciren läßt.

wenn einige die Natur der bürgerlichen Geſetze zur Richtſchnur machen, und die Beſchaffenheit der göttlichen Geſetze darnach beurtheilen, oder vielmehr verdrehen. Man muß vielmehr erwegen, was vor göttliche Geſetze erwieſen werden können, und hernach unterſuchen, ob und unter was vor Bedingungen, der dadurch feſtgeſetzte Begriff der Geſetze ſich auf die bürgerlichen appliciren laſſe.

§ 168.

Was darzu gehöret, die Wircklichkeit natürlicher Geſetze zu erweiſen.

Ich habe nun zuvörderſt die Wircklichkeit göttlicher Geſetze in demjenigen Verſtande, welchen ich angenommen, und § 133, 165 aus dem Sprachgebrauch erwieſen habe, darzuthun. Es gehöret darzu dreyerley, 1) daß man erkenne, daß ein independenter GOtt ſey, 2) daß die Menſchen von ihm dependiren, 3) daß er etwas von ihnen in Abſicht auf dieſe Dependentz und um derſelben willen gethan oder gelaſſen wiſſen wolle, und dieſen Willen in der Natur kund gethan habe. Denn wenn die Exiſtentz des Geſetzgebers ſeine Richtigkeit hat; wenn die vorgegebene Dependentz eine wahre iſt, damit das Geſetz, wenn eines iſt, eine Verbindlichkeit haben kan; und wenn er auch etwas um der Dependentz willen beobachtet wiſſen will, und dieſen Willen in der Natur kund gethan hat: ſo iſt keine gegründete Möglichkeit mehr übrig, wie man die Wircklichkeit göttlicher

natür-

natürlicher Geſetze in Zweifel ziehen kan. Nun ſetze ich hier die Wircklichkeit und Eigenſchaften GOttes aus der natürlichen Gottesgelahrheit voraus. Eben deswegen ſetze ich auch voraus, daß der Menſch in Anſehung ſeines Seyns, Weſens und alles Wohlſeyns, von GOtt ſchlechterdings, einzig und allein, und nothwendig, und alſo auf das allervollkommenſte dependire. Mithin habe ich nur ſo viel an dieſem Orte zu beweiſen, daß GOtt gewiſſe Dinge von den Menſchen in der Abſicht gethan oder gelaſſen wiſſen wolle, daß ſie ſich dabey zum Endzwecke vorſetzen, deswegen zu gehorchen, damit ſie ihrer weſentlichen Dependentz von GOtt gemäß handeln. Indem ich dieſes aus der Vernunft erweiſen werde; ſo iſt vor ſich klar, daß dieſer Wille GOttes durch die Natur den Menſchen kund gethan ſey, und von ihnen, wenn ſie nur ihren Verſtand gebrauchen wollen, erkannt werden könne. Es iſt alſo der vollſtändige Begriff von einem **göttlichen natürlichen Geſetze**, wenn wir alles nochmahls kurtz zuſammen faſſen, dieſer: es iſt ein allgemeiner verbindlicher Wille GOttes, welcher den Menſchen durch die Natur der Geſchöpfe ſelbſt und den Gebrauch ihrer Vernunft kund gethan, und darinnen beſtimmet wird, was ſie in der Abſicht thun oder laſſen ſollen, damit ſie dadurch ihrer Dependentz von GOtt gemäß handeln mögen.

Vollſtändige Erklärung eines natürlichen Geſetzes.

§ 169.

Erſter Beweis aus dem Gewiſſenstriebe, daß natürliche Geſetze ſind.

Man kan die Gewißheit göttlicher natürlicher Geſetze erſtlich a poſteriori aus dem Gewiſſenstriebe erweiſen, § 136, welcher auch zugleich den Innhalt derſelben anzeiget, § 135. Denn da alle andere Grundtriebe ein exiſtirendes Object haben, ſo wird es auch dieſer haben. Ja er muß es haben, weil ihn ſonſt GOtt der Seele vergeblich anerſchaffen hätte, weil er nur die Menſchen zu quälen diente, und weil man ihn ſeiner Natur nach vor nichts als vor eine Sprache GOttes durch die Natur annehmen kan. Zur Erläuterung ſetze ich noch dieſes hinzu, daß man auch gleich bey Kindern, ſo bald ſich der Verſtand in ihnen hervorthut, wahrnimmt, daß ſie andern bey gewiſſen Umſtänden eine wirckliche moraliſche Schuld beymeſſen, daraus der angebohrne Trieb erhellet, moraliſche Schuld, und mithin auch ſolche Verbindlichkeiten zu erkennen, aus deren Uebertretung ſie entſtehen kan. Denn das wird niemand ſagen, daß ſie durch eigenes Nachſinnen zu einem ſo ſchweren Begriffe gelanget wären. Aus der Angewöhnung kan man es auch nicht herleiten, theils weil es ſich gleich vom Anfange, und vor einem mercklichen Unterrichte noch äuſſert, theils weil man auch keinen Grund der Allgemeinheit dieſer Eigenſchaft ſähe, und man auch die Kinder zu nichts angewöhnen kan, als was ſchon mit gewiſ-

gewiſſen natürlichen Trieben derſelben in einiger Uebereinſtimmung ſtehet.

§ 170.

Anderer Beweis aus der Natur der Glückſeligkeit.

Eben deswegen, weil ein Gewiſſenstrieb in uns iſt; ſo läßt ſich auch die Nothwendigkeit ein göttliches Geſetz zu erkennen, und ſich nach demſelben zu richten, aus der Natur der Glückſeligkeit ſelbſt erweiſen. Denn ſoll dieſelbe erhalten werden, ſo müſſen alle weſentliche Grundtriebe der Seele erfüllet werden, § 106. Folglich muß auch dem Gewiſſenstriebe Genüge gethan, und mithin dieſes zum höchſten Zwecke gemacht werden, daß wir der § 137 beſtimmten allgemeinen Regel menſchlicher Thaten aus Gehorſam gegen GOtt nachkommen.

§ 171.

Dritter Beweis der Wirklichkeit und Nothwendigkeit natürlicher Geſetze a priori.

Ferner läßt ſich auch die Nothwendigkeit der göttlichen Geſetze und zugleich der Inhalt derſelben a priori alſo erweiſen. * Ich ſetze voraus, daß GOtt die weſentliche Vollkommenheit der Dinge, und was damit weſentlich verknüpfet iſt, nothwendig wolle, weil er ohne dieſen Willen ſelbſt nicht alle mögliche Vollkommenheiten haben, und mithin nicht das vollkommenſte Weſen ſeyn würde. Ich rede mit Fleiß nur von den weſentlichen Vollkommenheiten, § 114, 115. Denn von den zufälligen habe ich keinen Grund, ſolches zu behaupten, eben deswegen, weil ſie zufällig ſind, und alſo mit den Endzwecken, wel-

* Vergl. Metaphyſ. § 282 - 285.

che ſich GOtt vorgeſetzet hat, und nach denen ſich ein weiſes Weſen einzig und allein richtet, keinen Zuſammenhang haben; daher er ſeiner Weisheit unbeſchadet unterlaſſen kan, ſich darum zu bekümmern. Daraus folgt, daß, ſobald freye Geſchöpfe geſetzet werden, GOtt auch nothwendig wollen müſſe, daß ihre freyen Handlungen, und was davon abhanget, der weſentlichen Vollkommenheit der Dinge gemäß ſeyn ſollen. Nun kömmt an den Dingen zweyerley zu betrachten vor, einmahl das Weſen eines iedweden inſonderheit, zum andern die Verhältniſſe und Verknüpfungen, welche ſie unter einander haben. Demnach will GOtt nothwendig, daß die freyen Handlungen, und was davon abhanget, demjenigen gemäß ſeyn ſollen, was die Regeln der weſentlichen Vollkommenheit ſowohl in Abſicht auf das Weſen GOttes, als auf das Weſen der freyen Creatur ſelbſt, ferner auf das Weſen anderer Creaturen, und endlich auch in Abſicht auf die Verhältniſſe, in welchen ſie ſowohl gegen GOtt als unter einander ſelbſt ſtehen, gemäß iſt. Nun wollen wir den einen Theil unſerer herausgebrachten Concluſion fahren laſſen, und inſonderheit erwägen, was dem Verhältniſſe, in welchem ſich eine Creatur gegen GOtt befindet, gemäß iſt.

§ 172.

Fortſetzung. Eine Handlung eines vernünftigen Geiſtes heißt alsdenn der Vollkommenheit gemäß,

mäß, wenn man aus ihrer Einrichtung verſtehen kan, daß der Geiſt jene erkenne und vor Augen habe, § 137. Sie wird alſo dem Verhältniß gegen GOtt gemäß ſeyn, wenn man aus ihrer Einrichtung abnehmen kan, daß der vernünftige Geiſt daſſelbe Verhältniß erkenne, und vor Augen habe. Nun iſt das natürliche Verhältniß, in welchem wir und alle Geſchöpfe gegen GOtt ſtehen, dieſes, daß wir in allen Stücke von ihm einzig und allein und nothwendig dependiren, § 166, 168. Das iſt der einzige Zuſtand, welcher uns ſchlechterdings weſentlich iſt. Alle übrige Zuſtände ſind uns zufällig. Daher muß auch ein Weſen, welches die weſentliche Vollkommenheit liebet, auf denſelben mehr als auf alle andere ſehen. Demnach will GOtt nothwendig, daß alle freye Handlungen vernünftiger Geſchöpfe, und was davon abhanget, alſo eingerichtet werden, daß man aus ihrer Einrichtung verſtehen kan, daß ſie ihre völlige und nothwendige Dependentz von GOtt erkennen und vor Augen haben, oder welches gleichviel iſt, GOtt will, daß vernünftige Geſchöpfe ihre freye Thaten der Dependentz von GOtt gemäß einrichten.

§ 173.

Nun ſind unſere Thaten der Dependentz von GOtt dadurch noch nicht gemäß, wenn wir nur eben das wollen, was er will, obwohl ſolches aus einem andern Grunde mit gewiſſer Einſchränckung auch erfordert wird, Fortſetzung.

§ 171. Denn aus der Aehnlichkeit zweyer Willen läßt ſich noch nicht verſtehen, daß der eine eine Dependentz von dem andern erkenne. Ferner iſt auch das noch nicht genug, wenn wir alles was GOtt will, deswegen, weil ers will, aus Liebe thäten, § 125; obwohl ſolches aus andern Gründen auch erfordert wird. Denn daraus, daß ein Geiſt aus Liebe ſich dem andern gefällig zu machen ſuchet, läßt ſich abermahl noch nicht verſtehen, daß er eine Dependentz von ihm erkenne und vor Augen habe. Folglich muß auſſer dem vorigen auch noch dieſes hinzu kommen, daß wir alles, was GOtt gethan wiſſen will, nemlich was der weſentlichen Vollkommenheit der Dinge gemäß iſt, auch aus Gehorſam gegen ihn, als unſern Schöpfer, Erhalter und verbindlich gebietenden Oberherrn und Geſetzgeber, thun. Denn aus einer ſolchen Einrichtung unſerer Thaten läßt ſich allererſt verſtehen, daß wir eine Dependentz von GOtt erkennen und vor Augen haben. Da derowegen GOtt nothwendig will, daß wir etwas um der Dependenz willen von ihm thun ſollen; ſo iſt auch nothwendig ein göttliches natürliches Geſetz, deſſen Inhalt hiermit zugleich erhellet. Und eben dieſer nothwendige Wille GOttes iſt der Grund von dem moraliſchen Guten, § 26; woraus man ſiehet, daß das moraliſche Gute, wie alles andere, ſeinen Grund in einem Willen habe. Ob man dahero gleich

Ob etwas ohne Abſicht auf den göttlichen Willen morali-ter gut heiſſen kan.

gleich ſagen kan, daß etwas auch ohne Abſicht auf den Willen GOttes der Vollkommenheit gemäß oder zuwieder ſey; ſo kan man doch nicht zugeben, daß es ohne Abſicht auf denſelben moraliter gut oder böſe ſey, weil man ſich ſolchergeſtalt entweder wiederſprechen, oder den gewöhnlichen Begriff von dem guten oder böſen ohne Noth ändern würde, § 26. Jedoch iſt deswegen das moraliſche Gute nicht alles willkührlich, weil dasjenige Wollen GOttes, in welchem die natürlichen höchſten Geſetze ihren Grund haben, kein freyes ſondern ein nothwendiges Wollen iſt.

§ 174.

Hiermit habe ich alſo das höchſte natürliche Grundgeſetz a priori hergeleitet, welches ich § 137 nur aus der Erfahrung angenommen habe, und welches dieſes iſt: Welches das höchſte natürliche Grundgeſetz iſt.

Thue aus Gehorſam gegen den Befehl deines Schöpfers, als deines natürlichen und nothwendigen Oberherrn, alles dasjenige, was der Vollkommenheit GOttes, und ferner was der weſentlichen Vollkommenheit deiner eigenen Natur und aller andern Geſchöpfe, endlich auch was den Verhältniſſen der Dinge gegen einander, welche er gemacht hat, gemäß iſt, und unterlaſſe das Gegentheil.

§ 175.

Vollſtändigere Erklärung der Tugend.

Da nun die Tugend eine Uebereinſtimmung des moraliſchen Zuſtandes eines Geiſtes mit dem göttlichen Geſetze iſt, § 161; ſo iſt dieſelbe ihrem vollſtändigern Begriffe nach eine Fertigkeit, alles was der weſentlichen Vollkommenheit GOttes, unſerer ſelbſt, und aller andern Dinge, gemäß iſt, aus Gehorſam gegen den göttlichen Willen als unſers Oberherrn, zu beobachten.

§ 176.

Erläuterung, was demnach der Endzweck bey der Tugend iſt.

Die Meinung iſt, der Gehorſam gegen GOtt, § 165, ſoll unſer ſchlechterdings höchſter, § 18, ſubjectiviſcher, GOtt ſelbſt der höchſte objectiviſche, und die Vollbringung ſeines Willens und Befehles der höchſte formale Endzweck, § 13, ſeyn, welchem alle andere Endzwecke und Begierden, auch ſelbſt die Begierde unſeres Nutzens und Vermeidung unſeres Schadens, ſubordiniret, § 17, ſeyn ſollen. Alsdenn wird unſere Glückſeligkeit aus der Tugend, und in dem Stande der Tugend, von ſich ſelbſt erfolgen; welche wir dahero auch begehren, ſuchen, und mit Dancke annehmen können und ſollen, aber nur nicht zum Zwecke des Gehorſams machen dürfen, weil dieſer dadurch ſein Weſen verlieren würde, § 133. Damit es uns nun möglich ſey, die Begierde, unſerer Dependenz gemäß zu handeln, zum Hauptzwecke zu machen; ſo iſt uns deswegen der Gewiſſenstrieb

Wodurch die Ausübung der Tugend möglich wird.

trieb eingepflanzet, vermöge deſſen uns die Empfindung der Dependenz zum Gehorſam antreibet, daß wir denſelben mit Luſt leiſten können, wenn wir nur dem Gewiſſenstriebe in der Seele die Herrſchaft einräumen, davon bald mit mehrern gehandelt werden ſoll. Wäre nicht der Gewiſſenstrieb in uns vorhanden, ſo würde freylich weder Gehorſam noch Tugend möglich ſeyn; weil wir vermöge unſerer übrigen weſentlichen Triebe ſonſt allezeit unſern Nutzen oder Vergnügen zum Zwecke machen, oder wenigſtens bloß aus Liebe agiren würden, § 43, welches aber noch kein Gehorſam wäre, § 165, 173. Es liegt ſehr viel daran, daß man dieſen Grund der Verbindlichkeit der Tugend recht einſehe, weil ſonſt nicht allein keine wahre geſetzliche, ſondern auch nicht einmahl eine hinlängliche Verbindlichkeit der Klugheit, § 162, erwieſen werden kan. Denn ſollte die Verbindlichkeit zur Tugend ſich auf nichts anders gründen, als daß die Tugend unſern eigenen Nutzen in der Welt befördere; ſo kan einer derſelben dadurch ausweichen, wenn er ſpricht, er wolle der Tugend in gewiſſen Stücken nicht folgen, begebe ſich aber auch gutwillig des daher zu erwartenden Nutzens. Es kan einer auch einwenden, die Tugend würde zwar das beſte Mittel zur Glückſeligkeit ſeyn, wenn ſie von allen beobachtet würde. Allein da dieſes nicht geſchehe, ſo falle die Sicherheit dieſes Mittels, und mithin auch

Daß man anderer geſtalt keine hinlängliche Verbindlichkeit zur Tugend erweiſen kan.

auch die Verbindlichkeit darzu hinweg. Ja, wenn man die wahre geſetzliche Verbindlichkeit nicht annimmt, ſondern nur die Verbindlichkeit der Klugheit bey den natürlichen Pflichten zum Grunde leget; ſo folget gar daraus, ie mehr ſich ein Menſch GOttes Befehl und ſeine Schuldigkeit zur Tugend antreiben laſſe, deſto unvollkommener werde ſeine Tugend, welches erſchrecklich zu ſagen iſt. Es flieſſet aber dieſe Folge deswegen daraus, weil nach der Meinung desjenigen, welcher die Tugend nicht auf die wahre göttliche Verbindlichkeit bauet, bey Leuten, welche auf GOttes Befehl ſehen, an die Stelle des innerlichen, und entweder allein wahren, oder doch edelſten, Grundes der Verbindlichkeit, ein äuſſerlicher, und bloß zufälliger, mithin unedlerer, Grund untergeſchoben würde. Hierdurch müſte das Weſen der Tugend nothwendig ſchlechter werden, nicht anders als wie eine Maſſe geringſchätziger wird, wenn man an ſtatt einer edlern Materie eine unedlere unterſchiebt, und z. E. unter Wein Waſſer gießt, oder unter eine Goldmaſſe Silber miſchet.

§ 177.

Was das formale und materiale der Tugend iſt.

Wenn man dasjenige, was bey dem Weſen einer Sache zu betrachten vorkömmt, alſo abtheilet, daß man etwas unterſcheidet, in welchem noch etwas anders befindlich ſeyn muß, wenn das verlangte Weſen da ſeyn ſoll, und wiederum etwas, welches

in

in jenem befindlich iſt, und durch deſſen Hinzukunſt eben das verlangte Weſen zum Vorſchein kömmt; ſo nennet man jenes die Materie oder das *Materiale*, dieſes die Form oder das *Formale*. Weil nun alles, was von einem vernünftigen Geſchöpfe der weſentlichen Vollkommenheit der Dinge gemäß geſchiehet, allererſt dadurch zur Tugend wird, wenn es aus Gehorſam gegen den göttlichen Willen geſchiehet, § 173; ſo kan man die Abſicht, Gehorſam gegen den göttlichen Willen auszuüben, das *Formale* der Tugend nennen. Dasjenige Thun oder Laſſen aber, welches an ſich betrachtet, der göttlichen oder menſchlichen Vollkommenheit gemäß iſt, und von dem Gehorſam unterſchieden wird, machet das *Materiale* der Tugend aus. Derjenige Zuſtand eines vernünftigen Geſchöpfes, in welchem ein weſentlicher Theil der Tugend fehlet, iedoch ſo, daß wegen anderer Eigenſchaften, welche derſelbe mit der Tugend gemein hat, leichte der Schein der Tugend entſtehet, wird eine Scheintugend genennet. Es giebt demnach dreyerley Arten der Scheintugenden: erſtlich, wenn man zwar die Abſicht hat, Gehorſam gegen GOtt auszuüben, aber es wird nicht das gehörige materiale beobachtet; Zum andern wenn das materiale ganz oder zum Theil vorhanden iſt, aber es fehlet an dem formali; Drittens wenn in einer gewiſſen Hand-

Was eine Scheintugend iſt, und deren unterſchiedene Arten.

Handlung zwar beydes beyſammen iſt, aber weil es ſich nicht mit allen andern Handlungen eben ſo verhält, ſo fehlet die Uebereinſtimmung des gantzen moraliſchen Zuſtandes mit dem Geſetze, welches doch zum Weſen der Tugend erfordert wird, § 161. Man ſiehet daraus, daß auch eine Handlung aus mehr als einem Grunde zugleich eine Scheintugend ſeyn könne. Geſetzt alſo, daß diejenigen, welche keine andere als die Verbindlichkeit der Klugheit, § 162, annehmen, indem ſie unſere eigene Vollkommenheit oder Glückſeligkeit zum höchſten oder einzigen Grunde der Verbindlichkeit machen, gleich alle die materialen Tugenden, § 161, auch lehrten, welche wir vortragen werden; ſo begreifft ihre Moral doch bloſſe Scheintugenden, dadurch unſerer Verbindlichkeit noch nicht genug geſchiehet, und alſo unſere wahre Glückſeligkeit verlohren gehet, § 159.

Ohne das rechte formale lehret man nichts als Scheintugenden.

§ 178.

Der erſte Erkenntnißgrund des natürlichen Geſetzes a poſteriori iſt das Gewiſſen.

Aus demjenigen, was bisher erwieſen worden, laſſen ſich nunmehro die natürlichen *principia cognoſcendi* des göttlichen Geſetzes, das iſt, diejenigen Wege genau beſtimmen, wodurch wir zur Erkenntniß deſſelben gelangen können. Der erſte iſt *a poſteriori*, nemlich der natürliche Gewiſſenstrieb, § 137, 169; indem wir nemlich Achtung geben, was uns derſelbe, wenn wir ihn nicht durch unſere Begierden, § 56, 100,

100, und Affecten, § 78, hindern, als gut oder böſe, ehrbar oder ſchändlich, billig oder unbillig lehret. Aus dieſem Erkenntniß⸗grunde ſchöpfen nicht allein die gemeinen Leute, ſondern auch die Gelehrten ſelbſt gröſtentheils die Erkenntniß der Pflichten, nur daß die letztern hernach deutliche Beweiſe darzu ſuchen, § 136.

§ 179.

Es giebt zwar auch ein irrendes und zweifelhaftes Gewiſſen, § 138. Allein dieſe Schwierigkeiten muß man ſich nicht ſo gar groß vorſtellen, als ob es deswegen gar nicht mehr möglich ſey, daß das Gewiſſen einigen ſichern Erkenntnißgrund der Pflichten a posteriori abgeben könne, obgleich ſo viel daraus folget, daß GOtt, der die Hertzen kennet, über den richtigen Gebrauch deſſelben allein Richter ſeyn kan. Man muß nur die Urſachen des irrigen und zweifelhaften Gewiſſens aufſuchen und hinwegſchaffen. Es gehet hier, wie mit der äuſſerlichen Empfindung, und es iſt weiter kein Unterſchied dabey, als daß die äuſſerlichen Empfindungen nur ihre Idee vor ſich ſelbſt leichter hervorbringen, dahingegen die innerlichen Empfindungen vom Recht und Unrecht, vom Ehrbarn und Schändlichen, vom Billigen und Unbilligen, von Schuldigkeit und andern Bewegungsgründen, eine gewiſſe Stille, Aufmerckſamkeit, Beſcheidenheit, und Regierung des Gemüthes erfordern, mit⸗

Erläuterung, wiefern das Gewiſſen ein Erkenntnißgrund des natürlichen Geſetzes ſeyn kan.

mithin nicht bey jedweden Zuſtande des Gemüthes möglich oder leichte ſind, und doch der Zuſtand ſelbſt, in welchem ſie ſtatt haben, unſerer Freyheit unterworfen iſt, und durch dieſelbe zugelaſſen werden muß, auch gefördert und gehindert werden kan. Wenn nur das Gemüthe nicht im unbequemen Zuſtande iſt, ſo werden die innerlichen Empfindungen ſo evident als die äuſſerlichen; und ſo werden es auch die Empfindungen des Gewiſſens. Wer würde aber ſagen, daß die äuſſerliche Empfindung ein ungewiſſes oder untüchtiges principium ſey, Wahrheit zu erkennen, ob ſich gleich viele durch vermeinte Erfahrungen betrügen. Denn die Urſachen des bey Einziehung und Beurtheilung der Erfahrung oft mit unterlaufenden Betrugs laſſen ſich, wie in der Vernunftlehre gezeiget werden muß, gar wohl bey Seite ſchaffen. Hingegen ſo viel räume ich ein, daß das Gewiſſen ordentlicher Weiſe nur des Menſchen eigener Lehrer ſeyn könne. Hingegen andere Leute müſſen wir durch Beweiſe überzeugen, es wäre denn, daß wir uns auf das Zeugniß ihres eigenen Gewiſſens ebenfalls ſicher beruffen, oder aus dem, was die meiſten oder alle verſtändige Menſchen vor recht halten, ſchlüſſen könnten, daß ſolche Meinung in dem allgemeinen Weſen des Gewiſſens und nicht in dem beſondern Zuſtande einzeler Perſonen gegründet ſey.

Unter-

Unterdeſſen obgleich iedweder Menſch alle nur mögliche Vorſichtigkeit wieder das irrende Gewiſſen zu gebrauchen hat, § 171; ſo iſt er doch in dem Falle, da er es einmahl nicht verbeſſert hat, oder nicht hat verbeſſern können, demſelben dennoch zu folgen verbunden, weil man ihm ſonſt den Vorſatz ſeiner Dependentz zuwieder zu handeln, erlauben müſte.

Ob man verbunden iſt, dem irrenden Gewiſſen zu folgen.

§ 180.

Sowohl das irrende als zweifelhafte Gewiſſen gründet ſich theils auf den Mangel und Unvollſtändigkeit der Erkenntniß, dunckele Begriffe, falſche Schlüſſe, Irrthümer und Vorurtheile, § 5, theils auf denjenigen übeln Gebrauch des Verſtandes, welcher ſeinen Grund im Willen hat, § 56, 78, 100. Wieder das erſtere kan man keinen andern Rath geben, als daß man ſich bemühe, ſeine Erkenntniß zu verbeſſern. Dieſes wird aber auch gewiß gut von ſtatten gehen, wenn man in Anſehung des letzten folgende Regeln beobachtet. 1) Man prüfe ſich nur unpartheyiſch, ob man ſich in der That gezwungen fühle, etwas vor recht oder unrecht, oder doch vor billiger zu halten, und ob man auch, wenn man deshalben von GOtt zur Rechenſchaft gefordert werden ſollte, dabey zu bleiben gedencke, daß man gezwungen geweſen ſey, ſich die Sache alſo vorzuſtellen. Bey den Pflichten gegen andere iſt es ein gutes Mittel, genau hinter den Ausſpruch des

Wie man dem irrenden und zweifelhaften Gewiſſen abhelffen ſoll.

Gewiſſens zu kommen, wenn man ſich in den Gedancken an ihre Stelle, ſie ſelbſt aber an die unſrige ſetzet, und ſich ſelbſt fraget, wie wir zu urtheilen geneigt ſeyn, und was wir vor recht und billig halten würden, wenn wir an der Stelle des andern wären. 2) Man hüte ſich, daß man nicht bloſſe Wünſche und Verabſcheuungen mit wircklichen Urtheilen des Verſtandes verwirre, welche letztern die Probe halten müſſen, wenn man auch bis zu den oberſten logicaliſchen Gründen der Wahrheit in die Höhe ſteiget. 3) Man dämpfe zu der Zeit, da man die Sache überlegt, die heftigen Begierden und Affecten. 4) Man überlege die Sache zu der Zeit, wenn man ruhig iſt, und die Begierden und Affecten auſſer dem Stande der Reitzung ſind, § 58, 59. 5) Man nehme ſich vor, das Gute zu thun, und das Böſe zu meiden, es koſte auch, was es wolle, ſo wird hernach der Verſtand viel freyer urtheilen, § 100. 6) Wenn man ſich über dasjenige kein Gewiſſen macht, worzu man, vermöge ſeines Naturells, oder aus andern Gründen, ſchon geneigt iſt, ſo iſt es allezeit verdächtig, weil daraus eine leichte Möglichkeit eines irrigen Gewiſſens erſcheinet. Daher hat man alsdenn am meiſten auf eine ſcharfe Ueberzeugung zu dringen. Eben ſo verhält es ſich im entgegengeſetzten Falle, wenn man ohne Gründe angeben zu können, ſich ein Gewiſſen über etwas machet, und ſich eines ſchwermüthi-

Ob das Gewiſſen zweifelhaft blei-

müthigen Temperamentes bewuſt iſt. 7) Man halte nicht davor, daß das Gewiſſen zweifelhaft bleiben müſſe, wenn die heraus-gebrachte Entſcheidung etwan nicht demonſtrativ, ſondern nur wahrſcheinlich iſt. Denn iſt gleich die Pflicht alsdenn nicht an und vor ſich ſelbſt demonſtrativ erwieſen; ſo läſſet ſich doch das demonſtriren, daß man in zweifelhaften Fällen der Wahrſcheinlichkeit zu folgen ſchuldig ſey, weil man ſonſt dasjenige thäte, was wahrſcheinlich unrecht iſt, wodurch denn in dem Gemüthe alle ernſtliche Abſicht, GOtt zu gehorchen, aufgehoben würde. Es muß nur eine wahre, und nicht etwan bloß ſcheinbare Wahrſcheinlichkeit oder Sophiſterey ſeyn, welches die Vernunftlehre deutlich zu entſcheiden lehren muß. 8) Man nehme den Rath und die Schriften anderer Leute zu Hülfe, beurtheile ſie aber nach Maßgebung der vorigen Regeln. Denn dadurch werden wir auf mehr Umſtände und Gründe gebracht werden.

bet, wenn die Entſcheidungsgründe nur wahrſcheinlich ſind.

§ 181.

Der andere Weg, zur Wiſſenſchaft der göttlichen natürlichen Geſetze durch die Vernunft zu gelangen, § 178, iſt der **Weg der deutlichen Erkenntniß**, da man die Pflichten aus der Natur der göttlichen und menſchlichen weſentlichen Vollkommenheit durch deutliche und bündige Schlüſſe herleitet, indem man zeiget, daß etwas dem Begriffe der Vollkommenheit GOttes, oder ei-

Der andere Erkenntnißgrund des natürlichen Geſetzes ſind deutliche Begriffe und Schlüſſe

nes Dinges überhaupt, an ſich gemäß oder zuwieder ſey, oder daß die Abſichten GOttes, welche er bey den Dingen in der Welt gehabt hat, ſonſt gar nicht, oder nicht ſicher erreichet, und beſonders die weſentlichen menſchlichen Grundtriebe der Seele nicht anders geſättiget werden können. Ich rede mit gutem Bedacht nur von den menſchlichen Grundtrieben. Denn weil der Menſch, wie im folgenden Capitel beſonders ausgeführet werden ſoll, nur in ſofern ein letzter Zweck GOttes in der Welt iſt, wiefern er ein vernünftiges Geſchöpfe iſt; ſo ſind die thieriſchen Begierden, wiefern es nicht andere Gründe erfordern, hieher nicht zu rechnen, weil ſie der vernünftigen Natur zufällig ſind. Die Abſichten GOttes aber, welche er bey einer Sache gehabt hat, findet man, wenn man Achtung giebt, worzu ſie ihrem Weſen nach geſchickt iſt, und alles mit einander wohl vergleichet.

§ 182.

Wie ſich die natürlichen Geſetze aus den Regeln der Vollkommenheit erkennen laſſen.

Es giebt zweyerley Regeln der Vollkommenheit. Einige flieſſen aus dem ſchlechterdings nothwendigen Weſen der Dinge, andere aber aus der zufälligen Einrichtung dieſer Welt. Wenn wir daher aus der Natur der Vollkommenheit die Pflichten beſtimmen wollen, ſo haben wir dieſen Unterſcheid wohl zu bemercken. Nemlich manchmahl liegt der Grund der Pflichten darinnen, weil dieſelben zur menſchlichen

Sicher=

Sicherheit und Zufriedenheit das einzige Mittel ſind; daher es die Einrichtung der Welt mit ſich bringet, daß ſie GOtt beobachtet wiſſen will. Manchmahl aber liegt er nicht in einem zur weltlichen Zufriedenheit gehörigen Endzwecke, ſondern darinnen, daß das Geſetz aus der Natur GOttes, und eines vernünftigen Geſchöpfes, und dem Verhältniſſe zwiſchen beyden an und vor ſich ſelbſt nothwendig folgt, davon wir § 173 ein Exempel geſehen. Manchmahl liegt er auch in beyden zugleich. Es wird ſich im folgenden zeigen, wie gut ſich dieſer Unterſcheid nutzen laſſe.

§ 183.

Es ſind auch dahero die Geſetze nicht alle von einerley Nothwendigkeit, weil einige aus dem Weſen GOttes und einer Welt überhaupt folgen, andere von der zufälligen Einrichtung dieſer Welt abhangen, welches letztere wiederum auf mehr als einerley Art beſchaffen ſeyn kan. Hieraus entſtehet ein wichtiger Unterſchied in den Pflichten, welche man deswegen in **nothwendige** und **zufällige**, und jene wiederum in **ſchlechterdings nothwendige** und in *hypothetice* **nothwendige** eintheilen kan. Ich nenne eine **ſchlechterdings nothwendige Pflicht** eine ſolche, welche ſich auf ein Geſetz gründet, welches aus dem Weſen GOttes und einer vernünftigen Creatur und dem Verhältniſſe zwiſchen beyden an und vor ſich

Es giebt nothwendige und zufällige Geſetze und Pflichten.

ſelbſt folget. Z. E. Die Pflicht, GOtt und andere Menſchen zu lieben. Eine *hypothetice* nothwendige Pflicht iſt, die ſich auf ein Geſetz gründet, welches bey Setzung der gegenwärtigen Welt nur nicht anders ſeyn kan, ich meine, welches ſich auf diejenige zufällige Einrichtung dieſer Welt gründet, welche GOtt ſelbſt darinnen gemacht hat. Z. E. Die Pflicht der Eltern, vor die Erziehung ihrer Kinder zu ſorgen. Eine zufällige Pflicht aber nenne ich eine ſolche, die ſich auf ein ſolches Geſetz gründet, welches aus dem zufälligen Zuſtande der Welt herfließt, in wiefern derſelbe nicht von GOtt und ſeiner Einrichtung, ſondern von den freyen Handlungen der Menſchen herkömmt. Nemlich ein ſolches Geſetz verordnet etwas, das bey den ietzigen Umſtänden, wie ſie einmahl ſind, zu Erhaltung der götlichen Abſichten das beſte, und, wenigſtens in den meiſten Fällen, das ſicherſte Mittel iſt. Z. E. Der Gehorſam gegen die Obrigkeit.

§ 184.

Ein Geſetz iſt entweder ein gebietendes oder verbietendes.

Ein Geſetz iſt entweder ein gebietendes, welches will, daß etwas geſchehe, oder ein verbietendes, welches will, daß etwas unterlaſſen werde. Nemlich dasjenige wird verboten, was der weſentlichen Vollkommenheit der Dinge wiederſtreitet, was ihr aber gemäß iſt, wird geboten, § 174. Ein verbietendes Geſetz muß dahero beſtändig erfüllet werden. Das gebietende aber kan auch

Alle verbietende Geſetze müſſen ſtets erfüllet werden.

von

von etwas reden, welches nur bey gewiſſen Umſtänden geſchehen ſoll.

§ 185.

Was erlaubt heiſſet, und wiefern erlaubte Dinge möglich ſind.

Was weder geboten noch verboten iſt, heißt erlaubt. Daß es gewiſſe Dinge gebe, welche bloß erlaubt ſind, erkennet man a poſteriori daraus, weil man bey Unterlaſſung gewiſſer Dinge keine Gewiſſensbiſſe, § 142, fühlet. A priori aber laſſen ſich dieſelben auf zweyerley Art als möglich begreiffen. Denn erſtlich kan es Dinge geben, welche der weſentlichen Vollkommenheit des Menſchen zufällig ſind, und damit nicht nothwendig zuſammen hangen; daher GOtt nicht nöthig gehabt hat, in Anſehung derſelben etwas zu verordnen, § 171. Es wird weiter unten gezeiget werden, daß die bloß idealiſchen Vollkommenheiten, § 124, und alles, was bloß zum Vergnügen dienet, zu dieſer Claſſe der Dinge gehören. Ferner kan es zwar ſeyn, daß etwas ein Mittel zu einem ſolchen Endzwecke iſt, welcher mit zur weſentlichen Vollkommenheit der Dinge gehöret: allein es kan ſeyn, daß es kein einziges iſt, ſondern es deren mehrere giebt; oder daß es nicht nöthig iſt, den Endzweck beſtändig zu befördern, ſondern nur dann und wann; oder daß zu Beförderung deſſelben nicht alle Menſchen nöthig ſind. Z. E. Es giebt vielerley Nahrungsmittel zu der menſchlichen Erhaltung; es iſt nöthig, daß wir ſchlafen, aber nicht eben zu dieſer oder jener

Stunde; es iſt nöthig, daß Heyrathen geſchloſſen werden, aber nicht eben, daß alle Menſchen heyrathen. In allen dieſen Fällen kan GOtt den Menſchen ſeiner Vollkommenheit unbeſchadet frey laſſen, ihrem eigenen Willen zu folgen, und es iſt mit eine von den ausnehmendſten Proben ſeiner Güte, daß er die Welt ſo eingerichtet hat, daß wir, ohne wieder eine Pflicht zu handeln, in unzehligen Fällen unſerm eigenen Belieben folgen dürfen, welches uns angenehm iſt, und anzeiget, daß GOtt ſo gütig ſey, und uns nicht weiter einzuſchräncken begehre, als er es vermöge ſeiner eigenen Vollkommenheit nicht verhindern kan.

§ 186.

Wodurch eine ſonſt erlaubte Sache böſe wird.

Man kan aber eine Sache nur überhaupt oder in abſtracto betrachtet, erlaubt nennen. Denn in concreto oder bey der wircklichen Ausübung dieſer oder jener Perſon kan ſie dem ungeachtet unerlaubt und böſe werden. Denn weil der Menſch beſtändig zu dem höchſten Gehorſam gegen GOtt verbunden iſt, welcher mit Bewuſtſeyn ausgeübt werden muß, § 173; ſo wird eine ſonſt erlaubte Sache unerlaubt, wenn ſie mit einem ſolchen Gemüthszuſtande geſchiehet, welcher einem ſolchen Gehorſam wiederſtreitet. Sie wird dannenhero böſe, wenn man nicht daran dencket, daß ſie erlaubt ſey, oder wenn man nicht weiß, ob ſie erlaubt ſey, ſondern daran zweifelt, § 179, oder dencket, ſie ſey

nicht

nicht erlaubt, und die Sache dennoch thut. Ferner wird ſie auch böſe, wenn man ſeine Pflichten darüber verſäumet, welches beſonders bey denenjenigen an ſich erlaubten Handlungen vorkömmt, welche Koſten und viel Zeit erfordern.

§ 187.

Die Handlungen ſind in gute, böſe und bloß erlaubte einzutheilen.

Was mit den göttlichen Geſetzen übereinſtimmet, heißt *moraliter* gut, § 26, und was ihnen wiederſtreitet, *moraliter* böſe oder ſündlich. Nun giebt es zweyerley Uebereinſtimmung, die poſitive, wenn die in dem Geſetze vorgeſchriebenen Abſichten dadurch geſuchet und befördert werden, da alſo unſere Thaten dem Geſetze mit der poſitiven Subordination, § 17, unterworfen ſind, und ferner die negative, wenn etwas dem Geſetze nur nicht wiederſtreitet, und alſo unſere Handlungen dem Geſetze mit der negativen Subordination unterworfen werden. Wenn man nun, indem man etwas moraliter gut nennet, nur die poſitive Uebereinſtimmung mit dem Geſetze meinet, ſo muß man drey Claſſen der menſchlichen Handlungen machen, und ſie in gute, böſe und bloß erlaubte eintheilen, welche letztern man auch indifferente oder Mitteldinge nennet. Redet man aber von beyderley Gattungen der Uebereinſtimmung, ſo werden nur zwey Claſſen menſchlicher Thaten daraus, nemlich gute und böſe, die guten aber muß man ferner in Tugenden, § 161, und bloß er-

laubte Thaten eintheilen. Der Sprachgebrauch iſt hier ſchwanckend. Es iſt aber meines Erachtens beſſer, daß man bey der erſten Abtheilung bleibet, und nicht ſaget, daß die indifferenten Dinge gut, ſondern nur, daß ſie nicht böſe ſind. Denn wir werden bald zeigen, daß die Tugenden und bloß erlaubten Handlungen nicht von einerley Werthe, und in ihren Folgen ſehr unterſchieden ſind.

§ 188.

Die Pflichten ſind entweder determinirte oder undeterminirte.

Weil dahero die gebietenden Geſetze ſowol in Anſehung der Zeit als anderer Umſtände noch viel unbeſtimmtes in ſich halten können, § 184, 185; ſo ſind aus dieſem Grunde auch die Pflichten, welche daher entſtehen, in determinirte oder beſtimmte, und undeterminirte oder unbeſtimmte Pflichten einzutheilen. Eine Pflicht wird determinirt genennet, wenn man ſie gegen diejenigen Umſtände hält, welche darinnen genau beſtimmt werden, und wenn dieſelben alle beſtimmt werden, ſo iſt ſie völlig determinirt. Hingegen heiſſet ſie undeterminirt, wiefern man ſie gegen gewiſſe Umſtände hält, welche darinnen nicht beſtimmet werden, ſondern da uns erlaubt iſt, unter vielen möglichen Determinationen eine nach Belieben hinzuzuſetzen. Es kan demnach eine Pflicht in Anſehung des Subjectes, Objectes,

Gra-

Grades, der Zeit, der Art und Weiſe u. ſ. f. unbeſtimmt ſeyn.

§ 189.

Das Gute wird belohnet.

Das göttliche Geſetz darf nicht vergeblich ſeyn, weil etwas vergebliches zu thun, dem Begriffe des vollkommenſten Weſens wiederſpricht. Demnach muß ein Unterſchied zwiſchen denen gemacht werden, welche daſſelbe gehalten, und welche es übertreten haben, und nachdem daſſelbe mehr oder weniger gehalten worden oder nicht, nachdem muß auch der Unterſcheid groß ſeyn. Dasjenige nun, was den tugendhaften wiederfähret, iſt etwas gutes, weil die Güte GOttes, zu welcher er gegen ſeine Geſchöpfe ohnedem bereit iſt, durch nichts gehindert wird. Ein Gutes, welches der Geſetzgeber um der geleiſteten Tugend willen giebt, heißt eine geſetzliche Belohnung. Folglich muß die Tugend belohnet werden, ia nicht ein einziger Grad oder Umſtand deſſelben darf ohne Wirckung, und mithin auch nicht ohne Belohnung ſeyn.

§ 190.

Das Böſe wird beſtrafet.

Demnach bleibet in Anſehung der Laſterhaften nichts anders übrig, als daß ſie das Gute, welches der Tugend beſtimmet war, nicht erlangen. Folglich wiederfähret ihnen ein Uebel, und zwar, damit nichts in dem Geſetze vergeblich ſey, ſo wiederfähret ihnen um ſo vielmehr Uebel, iemehr moraliſches Böſe ſie gethan haben. Ein Uebel, welches

von dem Geſetzgeber einen Ungehorſamen um des übertretenen Geſetzes willen zugefüget wird, heiſſet eine Strafe. Folglich wird das Böſe von GOtt beſtrafet, und iemehr Böſes geſchehen, deſto gröſſer iſt die Strafe. Eben dieſes lehret auch a poſteriori das Gewiſſen, weil wir vermöge deſſelben urtheilen, daß die Laſter Strafe verdienen, und ihre Beſtrafung vor recht erkennen. Denn wenn ſie, wie hierdurch die Natur ſelbſt lehret, ſtrafwürdig ſind; ſo folget, daß ſie GOtt ſtrafen muß, weil niemand ſonſt das Vermögen hat, weder den Grad des Böſen völlig zu beurtheilen, noch die Strafe ergehen zu laſſen, als GOtt, und weil auch das Recht zu ſtrafen Niemanden als dem Geſetzgeber zukommen kan. Es gehöret demnach die Beſtrafung des Böſen mit zu den vorzüglichſten Vollkommenheiten, welche uns das Gewiſſen an dem höchſten Weſen erkennen und verehren lehret.

§ 191.

Die Belohnung und Strafe muß unaufhörlich fortdauren.

Wenn der Unterſchied zwiſchen den Tugendhaften und Laſterhaften, ingleichen zwiſchen denen, welche eines oder das andere in höherm Grade geweſen ſind, einmahl wiederum weggenommen wird, und man ſetzet, daß die vernünftigen Geſchöpfe hernach in einen ſolchen Zuſtand kommen, in welchem ſie nicht mehr Böſes thun können, § 52; ſo iſt es ſo viel, als ob auch zuvor kein Unterſchied zwiſchen ihnen geweſen

ſen wäre. Und mithin iſt das göttliche Geſetz in der Welt vergeblich gegeben geweſen. Da er nun dieſes unmöglich geſchehen laſſen kan, ſo muß der Unterſchied ohne Aufhören fortdauren, und alſo, wenn ein anderes Leben iſt, welches ich bald erweiſen werde, die Tugend unaufhörlich belohnet, und das Böſe unaufhörlich beſtraſet werden.

§ 192.

Wie vielerley die Gerechtigkeit GOttes iſt.

Die weſentliche Vollkommenheit GOttes, wiefern ſie mit den Geſetzen zu thun hat, wird ſeine **Gerechtigkeit** genennet. Es giebt alſo dreyerley Gerechtigkeit in GOtt, erſtlich die **weſentliche**, im engern Verſtande, oder die **Heiligkeit**, vermöge welcher er das moraliſche Gute nothwendig will, und daher Geſetze giebt, § 171, 172, 173, ferner die **belohnende**, § 189, und **beſtrafende**, § 190, Gerechtigkeit.

§ 193.

Ob die göttliche Strafgerechtigkeit einen Zweck habe.

Man wird hieraus verſtehen, daß die göttliche Strafgerechtigkeit eine unvermeidliche Folge ſeiner unendlichen Vollkommenheit ſey; daher man auch nicht etwan Urſache hat, allererſt nach einem fernern Endzwecke GOttes bey den Strafen zu fragen, oder ſich einzubilden, als ob derſelbe die Verbeſſerung der laſterhaften Geſchöpfe ſeyn müſte. Man ſiehet vielmehr, daß, in wiefern ein über den Laſterhaften verhangenes Uebel ihm in der Abſicht zugeſchickt wird, damit

er dadurch künftig gebeſſert werde, ſolches noch nicht vor eine wahre Strafe zu halten ſey. Wenn man fraget, warum GOtt ſolche Creaturen erſchaffe, von denen er doch zuvor ſiehet, daß er ſie ihrer laſterhaften Thaten wegen werde ſtrafen müſſen; ſo iſt die Antwort, daß ſolche Schöpfung zu Offenbahrung ſeiner Vollkommenheit geſchehe.* Wenn man aber einmahl ſetzet, daß eine laſterhafte Creatur vorhanden ſey; ſo iſt die endliche Beſtrafung derſelben eine an die Natur der göttlichen Vollkommenheit verknüpfte nothwendige Folge, welche nicht auſſenbleiben kan. Daß aber die göttlichen Strafen denen Menſchen leicht unglaublich, oder allzuhart vorkommen, liegt an zufälligen Urſachen, welche in die Wahrheit und Gewißheit der Sache an ſich ſelbſt keinen Einfluß haben. Denn einmahl werden ſie leicht partheyiſch im Urtheilen, weil ſie in den Gedancken unvermerckt einen Schluß auf ſich ſelbſt machen, und befinden, daß, wenn es mit einer ſolchen Strafgerechtigkeit GOttes ſeine Richtigkeit hat, ſie ſelbſt ſich in einer ſolchen Gefahr befinden, welche ſie aufs äuſſerſte verabſcheuen, § 100. Hiernächſt gedencken ſie an die irgendwo erfolgenden göttlichen Strafen gemeiniglich nicht mit deutlicher Vorſtellung ihres Grundes und Urſprunges, ſondern pflegen durch einen Sprung darauf zu kommen. Daher überlegen ſie nicht, daß die

Warum uns die göttlichen Strafen leicht unglaublich oder allzuhart vorkommen.

* Vergl. Metaphyſ. § 300. 301.

die Strafen denen Verbrechen und der moraliſchen Schuld bey denenſelben proportional ſeyn müſſen, und daß daraus folget, wenn viele Verbrechen zuſammen kommen, oder die Schuld durch ſehr viele Umſtände vergröſſert worden, daß auch die Strafe dadurch gröſſer gemacht wird. Geſetzt daher, daß die Strafe auf ein einzelnes, oder auf das kleinſte, Verbrechen gar geringe wäre: ſo wird ſie doch im Erfolg bey ſolchen Leuten ſehr hart und empfindlich werden müſſen, welche vor ſehr viele und groſſe Verbrechen zugleich, und alſo beſtrafet werden, daß die Strafen allenthalben die gehörige Proportion halten. Noch ein anderer Hauptumſtand iſt, daß der Zuſtand derer, welche von GOtt geſtrafet werden, ſo eingerichtet werden muß, daß er ihnen nicht gleichgültig ſeyn kan, und daß ſie ſich denſelben auch durch keinen Trotz und vorſetzliche Verachtung des Beſſern gleichgültig machen können. Denn das Böſe muß dem Beſtraften alſo verbittert werden, daß der Unterſchied und die Verſchlimmerung ſeines jetzigen Zuſtandes in Vergleichung mit dem guten Zuſtande, der auf die Tugend erfolgt ſeyn würde, offenbahr und unleugbar wird, § 189. Demnach gehöret nach Befinden der Perſonen, und zumahl bey ſehr verwegenen und leichtſinnigen Verächtern des Guten, ein groſſer Grad des Uebels darzu, wenn die Bosheit derſelben dergeſtalt überwunden

und

und gebändiget werden ſoll, daß ſie empfinden müſſen, und nicht leugnen können, daß ſie ſich durch die Verachtung GOttes und ſeines Willens unglücklich gemachet haben. Wie kan es demnach anders ſeyn, als daß einem, der dieſe Gründe nicht überleget, und in den Gedancken durch die gehörigen Stuffen zu der Beſtimmung der Strafe vor gewiſſe laſterhafte Perſonen fortgehet, die Strafen leicht allzuharte vorkommen? Denn er betrachtet hernach das Strafübel nicht als Strafe, ſondern nur als ein Uebel, und als einen Schmertz oder ein Unglück, wodurch denn ein Mitleiden erwecket wird, und eine Neigung entſtehet, die Zufügung eines ſo empfindlichen Schadens oder Schmertzens als etwas tyranniſches anzuſehen.

§ 194.

Ob die Belohnungen und Strafen den Geſetzen die Verbindlichkeit geben.

Man hüte ſich ferner vor dem Irrthume, als ob die göttlichen Strafen und Belohnungen deswegen nöthig wären, damit das Geſetz dadurch eine Verbindlichkeit bekomme, indem eben die Furcht der erſtern und Hoffnung der letztern die Menſchen zum Gehorſam antreiben, und der Endzweck des Gehorſams ſeyn müſte. Denn dadurch würde alle wahre geſetzliche Verbindlichkeit, § 162, 173, und auch aller wahrer Gehorſam, § 165, aufgehoben. Die göttliche Vollkommenheit erfordert es, auf ſolche Weiſe über das Anſehen ſeiner Geſetze zu halten, § 189. Die Verbindlichkeit

keit aber gegen daſſelbe erwächſet aus unſerer Dependentz von ihm, § 133. Weil die Strafen den bürgerlichen Geſetzen ihre äuſſerliche Sicherheit geben, ſo meinet man leichte, ſie gäben ihnen auch die Verbindlichkeit, § 167, und appliciret hernach ſolche Meinung auch auf die göttlichen Geſetze. Die Hoffnung der Belohnungen und Furcht der Strafen ſollen zwar als antreibende Urſachen mit dem Gehorſam zugleich verknüpft werden; ſie ſollen die unſchlachtigen zum Gehorſam vorbereiten; ſie ſollen durchgehends die Idee von der Gewißheit und Unverbrüchlichkeit der Geſetze lebhaft machen und erhalten; ſie ſollen auch dadurch den Gehorſam vermögender machen, ſich durch keine Reitzung zum Böſen verführen zu laſſen. Aber der Endzweck des Gehorſams und das Weſen der geſetzlichen Verbindlichkeit können und ſollen ſie nicht ſeyn. Wem dieſes vielleicht eine unnütze Subtilität zu ſeyn ſcheinet, der erinnere ſich, daß wir wiedrigenfalls das Formale der Tugend verlieren werden, §. 177.

§ 195.

Bloß erlaubte Dinge ziehen keine Belohnung nach ſich.

Weil aber der Grund von der Nothwendigkeit der Belohnungen und Strafen die göttlichen Geſetze ſind, damit nemlich die heiligen Forderungen deſſelben nicht vergeblich und ohne Wirckung ſind, welcher Grund hingegen auf die indifferenten Dinge ſich nicht ſchicket, mit welchen das

Geſetz, in ſofern ſie indifferent ſind, nichts zu thun hat; ſo ſind auch dieſelben in ſo: weit weder einer Belohnung noch Strafe fähig. Demnach ſind die bloß erlaubten Dinge in ihren Folgen von den Tugenden gar ſehr unterſchieden, §. 187.

§ 196.

Eintheilung der Strafen in poſitive und beraubende.

Es ſind zweyerley Strafen möglich, erſtlich **beraubende** oder privativae, wel: che uns nur an der Erlangung eines Guten hindern, welches wir auſſerdem haben konn: ten, und **poſitive** oder quälende Strafen, wenn an die Stelle deſſen, das wir wün: ſchen, ein poſitives Gegentheil deſſelben ge: ſetzet wird. Z. E. Wenn man einen ein: ſperret, ſo iſt es eine beraubende Strafe, die Schläge aber ſind eine poſitive. Wenn ei: ne beraubende Strafe einer ſolchen Begier: de ihr Object entziehet, welche man nicht fahren laſſen kan, oder will; ſo entſtehet al: lezeit ein poſitiver Schmertz, und die Strafe wird dahero zugleich poſitiv. Eben ſo kan man auch die Belohnungen in **remotive** oder befreyende, welche ein Uebel verhüten, und **poſitive** oder vergnügende, welche ein Gut zuwege bringen, eintheilen.

§ 197.

Die Strafen und Belohnungen ſind entweder natürliche oder willkührliche.

Aus einem andern Grunde ſind die **Stra: fen** und **Belohnungen** entweder **natür: liche**, welche GOtt durch den Lauf der Na: tur als ordentliche Wirckungen an die guten oder böſen Thaten verbunden hat, in der Ab: ſicht,

ſicht, jene zu belohnen, und dieſe zu beſtrafen. Sie flieſſen daraus entweder wegen der phyſicaliſchen Beſchaffenheit der Dinge an ſich ſelbſt, oder wegen der natürlichen Verbindungen und Verhältniſſe, darinnen die Geiſter untereinander ſtehen. Z. E. Auf die leztere Art iſt Haß und Verachtung eine natürliche Strafe des Hochmuthes. Hingegen auf die erſtere Art iſt ein langes Leben eine natürliche Belohnung der Mäßigkeit, ein frühzeitiger Tod aber eine natürliche Strafe der Unmäßigkeit. Man hüte ſich, daß man ſich nicht einbilde, der Begriff der Strafen und Belohnungen ſchicke ſich nicht auf dasjenige, was natürlicher Weiſe nicht auſſenbleiben kan. Denn da GOtt der Urheber der Natur iſt, ſo iſt es gleich viel, ob er etwas in der Natur vorherbeſtimmet hat, oder ob er es unmittelbar ausrichtet. Doch verdienen diejenigen natürlichen Strafen eine beſondere Aufmerckſamkeit, welche nicht ſchlechterdings nothwendig, ſondern nur wegen der gegenwärtigen zufälligen Einrichtung der Welt, an ſolche Thaten verbunden ſind, von denen ſchon anderweit bekannt iſt, daß ſie mit der Vollkommenheit ſtreiten, z. E. bey der Trunckenheit, Unzucht u. ſ. w. Oder die Strafen und Belohnungen ſind ferner willkührlich, wenn ſie über das, was natürlicher Weiſe aus der Sache folget, noch hinzugethan werden. Dieſe leztern ſind zu dem Ende nöthig, damit die gehörige Pro-

portion im Belohnen und Beſtrafen durchgängig beobachtet werden könne. Denn was z. E. die Strafen anlanget, ſo iſt augenſcheinlich, daß nicht allezeit die gröſſere Sünde auch ein gröſſeres phyſicaliſches Uebel natürlicher Weiſe nach ſich ziehe. Damit derowegen die nöthige Proportion den Regeln der Vollkommenheit gemäß, § 189, 190, erhalten werde, ſo iſt nöthig, daß willkührliche Strafen, ſo oft es nöthig iſt, von GOtt hinzu gethan werden.

§ 198.

Was die moraliſche Schuld iſt.

Dasjenige Verhältniß eines Unterworfenen gegen ein Geſetz, vermöge deſſen er als ein Uebertreter deſſelben angeſehen werden muß, heiſſet die **moraliſche Schuld**. Weil nun daraus auf Seiten GOttes eine Nothwendigkeit flieſſet, ihn zu ſtrafen, § 190; ſo unterſcheidet man an der moraliſchen Schuld zwey Theile, die **Schuld der Sünde**, (reatum culpae) vermöge deren einer ein Uebertreter des Geſetzes iſt, und mit Wahrheit genennet werden kan, und die **Schuld der Strafe**, (reatum poenae) vermöge welcher er der moraliſchen Nothwendigkeit geſtrafet zu werden unterworfen iſt.

§ 199.

Was die Zurechnung, und wie vielerley ſie iſt.

Dasjenige Urtheil, da man einem eine Wirckung als einer ſelbſtthätigen, § 41, und freywirckenden Urſache zuſchreibet, heiſſet die **Zurechnung**. Wenn man dahero eine

eine That bloß gegen die Regeln der Vollkommenheit hält; ſo kan man einem etwas zum Lobe oder Tadel zurechnen, § 40. Betrachtet man aber die moraliſche Güte derſelben in Abſicht auf ein Geſetz, welchem er unterworfen iſt; ſo kan man ihm dieſelbe zur Tugend oder Laſter zurechnen: woraus denn auch ferner folget, daß der Geſetzgeber ſie ihm zur Belohnung oder Strafe zurechne, § 189, 190. Weil die Zurechnung ihren Grund in der Freyheit hat: So erhellet auch daraus, daß einem etwas aus vielerley Grunde zugerechnet werden könne, weil er ſeine Freyheit auf mancherley Art gebrauchen, und auf mancherley Art zur Richtung der natürlichen Urſachen anwenden kan. Denn erſtlich iſt einer von demjenigen, was man ihm zurechnen kan, entweder ſelbſt durch ſeine eigene Perſon die Urſache, oder nicht. Z. E. Was andere auf unſern Befehl, oder in unſerm Nahmen thun, oder worzu wir ſie auch nur überredet und beweget haben, das iſt uns zuzurechnen. Denn wir ſind eine freywirckende Urſache von dem, was geſchiehet. Ferner kan man zu dem, was uns zugerechnet wird, durch ſeine Freyheit etwas *poſitive*, oder *negative* beygetragen haben. Wir verhalten uns dabey poſitive, wenn wir die Sache ſelbſt gethan, oder veranſtaltet haben; Hingegen negative, wenn wir unſere Freyheit zu demjenigen Gebrauche unſerer Kräfte nicht angewandt haben, worzu wir ſie hät-

Wenn die Zurechnung ſtatt findet.

Man kan etwas durch ſeine Perſon thun oder nicht.

Man kan etwas poſitive oder negative darzu beygetragen haben.

hätten anwenden ſollen. Z. E. Wenn wir in Unwiſſenheit und Irrthum gerathen, weil wir uns keine Mühe gegeben, ihn zu vermeiden, oder wenn durch unſere Unachtſamkeit, durch Verſäumung unſeres Amtes u. ſ. f. Schade geſchiehet.

Man kan mittelbahr oder unmittelbahr Urſache davon seyn.

Noch weiter dependiret dasjenige, was uns zugerechnet wird, von unſerer Freyheit, entweder unmittelbahr, oder mittelbahr. Denn was aus der willkührlichen Richtung und dem Gebrauche unſerer Kräfte und anderer Dinge als eine natürliche Folge herflieſſet, oder deswegen aus natürlichen Urſachen entſtehet, weil wir die Entſtehung deſſelben ſo, wie wir ſolten, nicht verhindert haben, das wird unſerer Freyheit, als einer wahren Urſache, zugeſchrieben.

Was man nicht gethan hat, aber da es doch eben ſo viel iſt, als wenn man es gethan hätte, kan zugerechnet werden.

Z. E. Worzu einen eine heftige Leidenſchaft determiniret, das kan ihm doch zugerechnet werden, weil er dieſelbe in ſich erzeuget, oder wenigſtens nicht verbeſſert hat. Endlich geſchiehet dasjenige, was uns zugerechnet wird, entweder alſo, daß unſere Freyheit als eine Urſache, warum es geſchiehet, angeſehen werden kan; Oder wir verhalten uns doch ſonſten dergeſtalt darzu, daß es eben ſo viel iſt, als ob wir vermittelſt unſerer Freyheit eine Urſache davon wären. Das letztere geſchiehet, wenn wir bemühet geweſen ſind, etwas zu thun, aber nur an der Ausführung deſſelben gehindert worden,

den, oder wenn etwas zwar aus natürlichen Urſachen in uns entſtanden iſt, aber wir billigen es doch nachgehends freywillig und dergeſtalt, daß wir es ſelbſt verurſachet haben würden, wenn wir gekonnt hätten. Wenn wir hingegen etwas, das nicht geſchehen ſolte, aus einer unvermeidlichen Unwiſſenheit, oder doch aus einer ſolchen Unwiſſenheit veranlaſſen, welche zu vermeiden wir keine Verbindlichkeit hatten; oder wenn wir phyſice zu etwas gezwungen werden, davon uns die Urſachen des phyſicaliſchen Zwanges nicht zugerechnet werden können; oder wenn wir etwas deswegen nicht thun, weil es uns phyſice oder moraliter nicht möglich iſt, und wir auch an der Ermangelung der Möglichkeit keine Schuld haben: So kan uns ſolches nicht zugerechnet werden. Man müſte ſonſten die Bedeutung des Wortes zurechnen erweitern, und darunter ein iedwedes Urtheil verſtehen wollen, da man etwas einem denckenden Weſen als eine wahre Eigenſchaft, oder als eine wahre Wirckung zuſchreibet. Jedoch könnte man auch alsdenn nicht leugnen, daß dasjenige aus der Zurechnung in dem letztern Verſtande nicht folge, was aus derſelben in der erſtern Bedeutung flieſſet.

Wenn die Zurechnung nicht ſtatt findet.

Weitere Bedeutung des Wortes zurechnen.

§ 200.

Ein Recht oder Befugniß iſt ein moraliſches Vermögen, § 164, etwas zu thun oder zu laſſen, das iſt ein ſolches moraliſches

Was ein Recht oder Befugniß iſt.

Verhältniß eines Geiſtes gegen ein gewiſſes Thun oder Laſſen, vermöge deſſen er an demſelben durch kein Geſetz verhindert wird. Es iſt dahero ein Recht etwas, das ſowol dem Geſetzgeber als dem Unterworfenen zukommen kan. Ferner kan man ein Recht zu etwas, ſowol gegen ein vernünftiges als unvernünftiges Weſen haben. Es iſt demnach ein Recht eines Menſchen ein moraliſches Vermögen, in gewiſſen Stücken ſeinem eigenen Willen zu folgen, und alſo eines phyſicaliſchen Guten, § 24, unverhindert zu genieſſen, § 13. Das Befugniß wird dem phyſicaliſchen Vermögen entgegen geſetzt, da man zu etwas bleß die natürliche Kraft beſitzet. Es wird dahero ein Befugniß einer Creatur allererſt durch einen freyen Willen, deſſen ſie ſich entweder ſchon gebrauchet, oder künftig gebrauchen wird, und durch einen erlaubenden Willen GOttes möglich gemacht: woraus man zugleich ſiehet, daß eine Creatur gegen GOtt kein von ihm independentes Recht haben kan; weil ſie, da ſie ſchlechterdings von ihm dependiret, keine moraliſche Möglichkeit, etwas zu thun, oder zu laſſen, haben kan, ohne nur, welche er ihr zugeſtehet. Es wird dahero ein menſchliches Recht, welches von einer Verbindlichkeit ununterſchieden und alſo ein bloſſes Recht iſt, allererſt dadurch möglich, daß entweder manche Dinge mit der weſentlichen Vollkommenheit GOttes und der Creaturen nicht noth-

Wodurch die Befugniſſe möglich werden.

wendig

wendig zuſammenhangen, oder daß ſie damit nur als ſolche Mittel zuſammenhangen, an deren Statt auch andere da geweſen wären, § 185. Gewiſſe Pflichten aber heiſſen darum auch Rechte, weil ſie als ſolche Sachen betrachtet werden, an denen uns wegen unſerer natürlichen Triebe ſelbſt etwas gelegen iſt, daß wir alſo, indem wir dieſelben ſuchen, unſerm eigenen Willen gewiſſer maſſen folgen.

§ 201.

Es kan demnach mit einem Rechte auch eine wirckliche Verbindlichkeit verknüpfet ſeyn, welche aber inſofern ein Recht heiſſet, weil uns das Object derſelben wegen einer ſchon vorher in uns befindlichen Begierde angenehm iſt, § 24, daß wir alſo dabey, indem wir derſelben folgen, gewiſſer maſſen auch unſern eigenen Willen ungehindert vollbringen. Dergleichen iſt z. E. das Recht, ſein Leben und Geſundheit zu erhalten, § 101. Man betrachtet alsdenn die Sache, darzu man eine Verbindlichkeit hat, nur auf einer andern Seite. Man kan demnach die Befugniſſe in freye und verbindliche eintheilen. Die letztern ſind zugleich Pflichten, die erſtern aber bloſſe Befugniſſe. Unterdeſſen wird man hieraus zugleich ſchon verſtehen, daß es unerweislich und falſch ſey, wenn man vorgiebt, daß zu jedwedem Rechte auf der andern Seite eine Verbindlichkeit, oder auch umgekehrt, vorhanden ſeyn müſſe. Dieſes muß vielmehr iedesmal beſonders unter-

Die Befugniſſe ſind entweder freye oder verbindliche.

terſucht werden, daher man die Befugniſſe in edlere und unedlere eintheilen kan. Hiervon aber wird im Rechte der Natur ausführlich zu reden ſeyn. Uebrigens verwirre man die gegenwärtige Bedeutung des Wortes Recht nicht mit derjenigen, da man darunter einen Inbegriff von Geſetzen verſtehet.

§ 202.

Was die Diſpenſation iſt.

Die Diſpenſation iſt ein Wille des Geſetzgebers, da er einen, welcher dem Geſetze unterworfen iſt, und in einem Falle, in welchem er ihm unterworfen iſt, dergeſtalt davon ausnimmt, daß er das Gegentheil deſſelben, ohne ſich eine moraliſche Schuld zuzuziehen, thun darf. Demnach iſt es keine Diſpenſation, wenn einer das vermeinte Geſetz in demjenigen Falle nicht erfüllen darf, von welchem es nicht zu verſtehen iſt, oder wenn ihn das Geſetz nicht mit angehet. Ingleichen iſt es keine Diſpenſation, wenn einer ausdrücklichen Befehl von dem Geſetzgeber erhält, etwas zu thun, welches er ſonſt nicht thun dürfte. Denn die Diſpenſation ſoll eine bloſſe Erlaubniß ſeyn.

Wie ſie von der Nachſicht unterſchieden iſt.

Man verwirre ſie auch nicht mit der Nachſicht, (tolerantia) da der Geſetzgeber wegen anderer bewegender Urſachen eine Uebertretung ſeines Geſetzes ungeſtraft hingehen läßt, ob ſie gleich eine wirckliche Schuld nach ſich ziehet. Wenn nun gefragt wird, ob die natürlichen Pflichten und Geſetze diſpenſabel

ſind;

ſind; ſo dienet zur Antwort, daß die Diſpenſation nur in Anſehung dererjenigen möglich ſey, welche nicht ſchlechterdings nothwendig ſind, § 183. Es dient aber dieſe Frage nur zur Vollſtändigkeit unſerer Erkenntniß. Denn die Vernunft kan von der Wirklichkeit göttlicher Diſpenſationen nichts wiſſen.

§ 203.

Der Inbegriff aller Pflichten der Tugend zuſammengenommen, welche die Vernunft lehret, wird das **Recht der Natur in weitem Verſtande** genennet. Da nun alle Pflichten der Tugend ihre Verbindlichkeit von GOtt haben, und aus Gehorſam gegen den göttlichen Befehl ausgeübet werden müſſen, § 173; ſo iſt das Recht der Natur ſeinem Weſen nach nichts anders, als der practiſche Theil der natürlichen Gottesgelahrheit. Was das Recht der Natur in weitem Verſtande iſt.

§ 204.

Damit aber der Umfang einer einzigen Wiſſenſchaft nicht allzu groß würde, ſo hat es der Gebrauch eingeführet, daſſelbe davon abzuſondern, und nach den drey Hauptgattungen der Pflichten, welche darinnen vorkommen, läſſet es ſich gantz beqvem in drey Wiſſenſchaften zertheilen, welcher Eintheilung ich ietzo folgen werde. Nemlich die **natürliche Moraltheologie** handelt von den unmittelbaren Pflichten gegen GOtt, das **Recht der Natur im engern Verſtande**, von den Pflichten und Befugniſſen Eintheilung deſſelben in die natürliche Moraltheologie, das Recht der Natur im engern Verſtande und die Ethik.

der

der Menſchen gegen andere Menſchen, und die Ethik von den Pflichten, welche unmittelbar die tugendhafte Einrichtung unſers eigenen Gemüthes und Zuſtandes betreffen, welche man gemeiniglich Pflichten gegen ſich ſelbſt nennet; wiewohl ſich meines Erachtens wieder die Richtigkeit dieſer Benennung noch viel erhebliches mit Grunde einwenden lieſſe, welches ich aber, weil es einen Wortſtreit betrifft, nicht weiter treiben will. Es giebt zwar auch noch andere Pflichten, welche die Vernunſt erkennet, nemlich die Pflichten in Anſehung der unvernünftigen und lebloſen Geſchöpfe. Da ſie aber aus dem allgemeinen Grundgeſetze der Tugend, § 174, ſich leicht verſtehen, und ſich in den andern Wiſſenſchaften füglich mit einbringen laſſen; ſo hat man nicht nöthig, daraus einen beſondern Theil des natürlichen Rechtes zu machen. Da unterdeſſen die in der Ethik zu erklärenden Pflichten nicht allein natürliche Pflichten, ſondern zugleich diejenige Vorbereitung des Gemüthes zu den übrigen Tugenden ſind, wodurch die Erfüllung derſelben allererſt möglich werden muß; ſo iſt es der natürlichen Ordnung gemäß, daß von denſelbigen zuerſt gehandelt werde.

Warum die Ethik zuerſt abgehandelt wird.

§ 205.

Was die Klugheitslehre iſt, und wie man auf

Eine von den Ethiſchen Pflichten iſt, wie im folgenden gezeiget werden wird, die Verbindlichkeit zur Klugheit, § 161.

Es

Es laſſen ſich aber von der Klugheit be- ſondere allgemeine und nützliche Regeln ge- ben, welche man hernach auch bey allen andern Endzwecken, auch bey denenjenigen, darzu man keine Verbindlichkeit hat, ge- brauchen kan. Von denſelben muß in der Moral auch gehandelt werden. Sie gehören aber nicht zum Rechte der Natur ſelbſt, eben ſo wenig als die Vernunftleh- re etwan aus dieſem Grunde zum Rechte der Natur gezogen werden kan, weil wir die Pflicht haben, uns nach der Erkennt- niß der Wahrheit zu beſtreben. Hieraus entſtehet demnach eine beſondere Wiſſen- ſchaft, nemlich die **Klugheitslehre**, welche von den allgemeinen Regeln handelt, wie man ſich eine Fertigkeit der Klugheit erwer- ben ſoll. Es begreift demnach die Moral zwey weſentlich unterſchiedene Theile in ſich, nemlich erſtlich die **Lehre von den Pflich- ten der Tugend, oder das Recht der Na- tur im weitern Verſtande**, § 204, mit ſei- nen drey Wiſſenſchaften, zum andern die **Klugheitslehre**.

den Begriff derſelben kömmt.

Welches die zwey weſentlich unter- ſchiedenen Theile der Moral ſind.

§ 206.

Man könte zwar auch noch eine mora- liſche Wiſſenſchaft, nemlich die **allgemei- ne practiſche Philoſophie**, machen, dar- innen diejenigen Begriffe und Sätze von moraliſchen Dingen erkläret und bewieſen würden, welche bey Erklärung determinir- ter Pflichten ſchon vorausgeſetzet werden.

Wie die allgemeine practiſche Philoſophie abgehandelt wird.

In

In dieſelbe gehöret die Lehre von der Tugend überhaupt und denen dabey vorkommenden Begriffen, z. E. von Geſetzen, Strafen, Zurechnung u. ſ. f. weiter von der Wircklichkeit göttlicher Geſetze, von den Eintheilungen der Pflichten und Befugniſſe, von Entſcheidung ſtreitender Pflichten und dergleichen. Weil aber dieſe Wiſſenſchaft, wenn ſie gründlich werden ſoll, ſehr abſtract, und deswegen trocken iſt, und man in der Ethik und natürlichen Moraltheologie ohnedem noch nicht alles, was darinnen vorkommt, brauchet; ſo habe ich die Materien lieber theilen, und in dem ietzo abgehandelten Capitel davon ſo viel beybringen wollen, als ich ietzo nöthig gehabt habe. Das übrige habe ich, der Wahrheit und Ordnung unbeſchadet, bis in das Recht der Natur im engern Verſtande verſparet, da wir deſſelbigen allererſt nöthig haben werden.

Das II Capitel.

Von dem Endzwecke des menſchlichen Lebens.

§ 207.

Warum zuerſt von dem Endzwecke unſers Lebens gehandelt wird.

Wir ſollen nunmehro in der Ethik, § 204, zeigen, wie wir den Zuſtand unſerer Seele tugendhaft, § 174, das iſt, den Regeln der weſentlichen Vollkommenheit gemäß,

mäß, einrichten ſollen. Weil nun dieſes nirgends anders woher, als aus der Natur der Vollkommenheit überhaupt, und aus den determinirten Abſichten GOttes, dazu wir erſchaffen ſind, geurtheilet werden kan, § 181; ſo haben wir zuförderſt von dem Endzwecke des menſchlichen Lebens zu handeln.

§ 208.

Welches der Endzweck des menſchlichen Lebens iſt.

Der Endzweck der Welt, wiefern ſie die Menſchen angehet, iſt dieſer, daß ſie durch ihre gemeinſchaftliche freye Bemühungen die Tugend in ihren Seelen bilden, ausüben und ſtärcken, § 175, und hiernächſt die Erlaubniß haben ſollen, der Tugend unbeſchadet, § 186, die Güter der Welt zu ihrer Zufriedenheit und Vergnügen zu genieſſen, worauf ſie in ein anderes unaufhörliches Leben verſetzt werden ſollen, in welchem die Tugendhaften vollkommen glückſelig gemacht, die Ungehorſamen aber beſtraft werden ſollen, und in welchem ſowohl die Beſtrafungen als Belohnungen nach Proportion der Tugend oder Untugend eingerichtet werden ſollen. Dieſen Hauptſatz will ich nunmehro durchgehen, und von Stück zu Stück beweiſen.

§ 209.

Beweis a poſteriori, daß die Welt um eines Endzwecks willen erſchaffen iſt.

Daß erſtlich die Welt um eines Endzwecks willen von GOtt erſchaffen ſey, erhellet a poſteriori aus dem Regelmäßigen, welches ſowohl in den einzeln Theilen der:

derſelben, als in der Betrachtung des Ganzen allenthalben hervorleuchtet. Man wird zwar einwenden, daß auch vieles in der Welt gantz unordentlich und unregelmäßig zu ſeyn ſcheinet. Allein ich antworte, daß dieſes nur daher komme, weil wir nicht das Gantze in ſeinem Zuſammenhange überſehen. Es läßt ſich zwar auch aus einem Theile des Gantzen eine Ordnung verſtehen, nemlich diejenige, welche darinnen befindlich iſt. Hingegen wenn man von der Unordnung zuverläßig urtheilen will, ſo muß man das Gantze hinlänglich überſehen, und die Abſichten deſſelben wiſſen, weil es ja ſeyn kan, daß etwas in den Theilen eine Unordnung zu ſeyn ſcheinet, was doch mit zu dem Endzwecke des Gantzen gehöret, oder wenigſtens damit beſtehen kan. Die wahre Unordnung findet ſich nur in demjenigen Zuſtande der Welt, welcher den freyen Thaten der Geſchöpfe unterworfen iſt, und darinnen alſo ohne GOttes Schuld Verderbniß hat angerichtet werden können.

Beweis a priori.

A priori aber iſt daraus klar, daß die Welt von GOtt um eines Endzwecks willen erſchaffen ſeyn müſſe, weil er das vollkommenſte und weiſeſte Weſen iſt.

Wie der Endzweck der Welt beſchaffen ſeyn muß.

Da nun das Verlangen der Vollkommenheit und die Güte die einzigen beyden letzten ſubjectiviſchen Endzwecke, § 13, 15, in GOtt ſind, wie in der natürlichen Gottesgelahrheit zu erweiſen iſt; ſo erhellet auch ſogleich, daß

der

der Endzweck der Welt alſo beſchaffen ſeyn muß, wie es dieſen göttlichen Eigenſchaften gemäß ſey.

§ 210.

Daß die Menſchen letzte objectiviſche Endzwecke Gottes ſind.

Wir fragen nun ferner nach den letzten objectiviſchen Endzwecken GOttes, § 13. Dieſelben müſſen alſo beſchaffen ſeyn, daß ſie die Welt erkennen und genieſſen können, weil ſonſt ſo viele Güter, welche genoſſen zu werden fähig ſind, umſonſt erſchaffen wären. Nun iſt nur der vernünftige Genuß, § 13, vor einen wahren Genuß zu halten. Demnach muß die Welt vor vernünftige Geiſter, unter welche alſo die Menſchen gehören, erſchaffen ſeyn. Wenn GOtt gütig iſt, ſo muß er auch ſeine Güte in der Welt haben offenbaren wollen, § 209. Da nun dieſes nicht möglich iſt, wenn nicht vernünftige Geiſter gewiſſes Gute auf eine den Vollkommenheiten GOttes gemäſſe Art genieſſen; ſo iſt abermal offenbahr, daß die Welt vor vernünftige Geiſter hat beſtimmet werden müſſen. A poſteriori finden wir auf dem Erdboden keine andern, als die Menſchen. Denn die andern Thiere haben keine Vernunft, § 25, 147. Die Beſtien und Pflantzen haben auch der Menſchen nicht weiter nöthig, als wiefern ſie mehr cultivirt, das iſt, zu unſerm Endzwecke geſchickt werden ſollen. Daher ſind wir nicht um ihrentwillen, ſondern ſie ſind um unſertwillen da.

Dannenhero ſind die Menſchen letzte objectiviſche Endzwecke GOttes, und zum wenigſten der Erdboden iſt um ihrentwillen erſchaffen.

§ 211.

Der Endzweck GOttes mit den Menſchen muß etwas ſeyn, das durch freye Thaten befördert wird.

Nun iſt ferner zu unterſuchen, was vor Thaten und was vor ein Zuſtand der Menſchen der formale Endzweck GOttes in Anſehung derſelben ſey, § 13. Hiervon läßt ſich erſtlich erweiſen, daß der formale Endzweck GOttes mit den Menſchen etwas ſeyn müſſe, das durch ihre freyen Thaten, § 38, 39, 41, 43, befördert werden ſoll. Dieſes verſtehet man a poſteriori daher, weil GOtt die Menſchen frey gemacht hat, und weil gleichwohl die Freyheit ihrer Natur nach eine ſolche Kraft iſt, welche, daſern ſie nicht ſelbſt den göttlichen Hauptzweck ausmachen hilſt, nothwendig mit den Abſichten eines weiſen GOttes in der Welt ſtreiten würde. Denn durch die Freyheit werden alle Abſichten der natürlichen Dinge, ſo weit ſie nur dem Vermögen der Freyheit unterworfen ſind, unſicher gemacht, dergeſtalt, daß ſie verhindert werden können. Demnach müſſen die freyen Thaten unter den gehörigen Bedingungen entweder ſelbſt der Zweck ſeyn, oder es darf den Geſchöpfen gar keine Freyheit anerſchaffen werden. A priori aber iſt die Nothwendigkeit eines ſolchen Endzweckes GOttes, welcher durch freye Thaten der vernünftigen Geſchöpfe befördert werden

ſoll,

ſoll, daraus abzunehmen, weil ſonſt die Welt in Anſehung GOttes vergeblich erſchaffen wäre. Denn es wäre eben ſo viel, als ob GOtt alles ſelbſt thäte. Mithin bekämen die Dinge durch ihre Exiſtentz kein anderes Verhältniß gegen GOtt, als welches ſie ſchon zuvor im Stande ihrer Möglichkeit hatten, nemlich dieſes, daß ihre Möglichkeit und Wircklichkeit von GOtt dependirte. Die Idee aber, welche GOtt von ſeiner Kraft hat, eine Welt zu erſchaffen, wird dadurch nicht deutlicher, wenn er eine erſchafft. Wenn er dahero lauter ſolche Dinge hervorbringet, welche nach allen Umſtänden von ihm ſelbſt determiniret werden; ſo iſt es in Anſehung ſeiner gleichviel, ob ſie ſind oder nicht ſind, mithin iſt die Schöpfung auf Seiten GOttes vergeblich. Nun kan aber GOtt vermöge ſeiner Vollkommenheit nichts vergebliches thun. Wenn er demnach eine Welt erſchaffet, ſo müſſen ſolche Dinge darinnen vorkommen, welche von ihm nicht nach allen Umſtänden determinirt werden, das iſt, welche frey geſchehen, § 47, und die Freyheit derſelben muß an ſeinem letzten formalen Endzwecke ein nöthiger Umſtand ſeyn. *

Beantwortung eines Einwurfs.

Ich weiß zwar wohl, daß ſich einige einbilden, als ob die Schöpfung der Welt, wenn auch gleich keine freyen Thaten zur Abſicht gemacht würden, dennoch nicht vergeblich ſey, weil doch die Creaturen dadurch eines

* Vergl. Metaphyſ. § 281.

Genuſſes des Guten theilhaftig gemacht wür-den. Allein davon iſt die Frage nicht. Wenn ein vernünftiges Weſen etwas nach den Regeln der Weisheit thut; ſo muß auch in Abſicht auf das wirckende Weſen ſelbſt ein gewiſſes Verhältniß möglich gemacht werden, welches die Sache gegen daſſelbe nicht ſchon zuvor hatte. Denn es handelte ſonſt ohne Endzweck, nemlich ohne formalen Endzweck, welcher doch bey iedwedem End-zwecke mit befindlich ſeyn muß, § 13, welches wieder die Weisheit wäre.

§ 212.

Der End-zweck der Menſchen ſoll geſellig erhalten werden.

Ferner erlernen wir a poſteriori, daß der Endzweck GOttes mit den Menſchen etwas ſey, das durch gemeinſchaftliche Bemü-hungen derſelben erhalten werden ſoll. Denn GOtt hat die Menſchen geſellig erſchaffen, daß immer einer des andern Hülfe braucht. A priori ſehe ich keinen nothwendigen Grund, warum GOtt eben in iedweder Welt ge-ſellige Geiſter erſchaffen müſſe.

§ 213.

Der Haupt-zweck dieſes Lebens iſt die Tugend.

Der Hauptzweck GOttes in dieſem Leben iſt die Tugend. Ich meine, er beſtehet darinnen, daß moraliſche Thaten geſchehen ſollen, nemlich daß theils der in-nerliche Zuſtand der menſchlichen Seelen von ihnen ſelbſt moraliſch frey gebildet wer-den ſoll, theils daß auch äuſſerlich durch den Gebrauch aller Kräfte, welche ihrer Will-kühr unterworfen ſind, moraliſche Handlun-

gen

gen geſchehen, daß aber die Menſchen in beyden Fällen einer Richtſchnur folgen, und zwar daß ſie in der Einrichtung ihres gantzen Zuſtandes dasjenige beobachten ſollen, was den Regeln der weſentlichen Vollkommenheit der Dinge gemäß iſt, und daß auch ſolches in der rechten Abſicht um der Dependentz willen von dem Schöpfer, der dieſes will, und befiehlet, geſchehen ſoll. Man kan erſtlich a priori zeigen, daß GOtt in einer iedweden Welt gewiſſen vernünftigen Geiſtern zuerſt ein ſolches Leben verordnen müſſe, darinnen die Erlangung und Ausübung der Tugend ſein Hauptzweck iſt.* Denn in einer iedweden Welt müſſen freye Thaten geſchehen, § 211. GOtt will ferner, daß dieſelben nothwendig der Tugend gemäß eingerichtet werden, § 171, 172, 173, worauf hernach eine Belohnung oder Beſtrafung folget, § 189, 190. Vermöge ſeiner Güte aber will er die vernünftigen Geiſter glückſelig machen. Dieſe Sätze können nicht anders neben einander beſtehen, als wenn GOtt in einer Welt vernünftige Geiſter erſtlich in den Zuſtand ſetzet, in welchem ſie eine freye Tugend ausüben können, und ihnen hernach allererſt nach Proportion der Tugend die Glückſeligkeit angedeyhen läßt. Und an denſelben wird ſolchergeſtalt ſowohl die Vollkommenheit als Güte GOttes geoffenbahret. Erſchaffet er aber in derſelbigen zugleich ſolche vernünftige Geiſter, wel-

* Vergl. Metaphyſ. § 282 = 285.

che hernach um ihrer Laſter willen unglück-ſelig werden; ſo geſchiehet ſolches bloß zu Offenbahrung der göttlichen Vollkommen-heit, nemlich ſeiner Macht und Strafgerech-tigkeit, § 193, welche ſodann nicht nur durch Abſtraction und Schlüſſe, ſondern auch durch Proben und wircklich vor Augen liegende Exempel, und mithin reichlicher und auf vielfachere Art, erkannt wird. Hierdurch wird auch ſeiner Güte nicht zuwieder gehan-delt, weil ſich dieſelbige auf diejenigen Fälle gar nicht erſtrecket, da der göttlichen Voll-kommenheit wiederſtritten werden müſte. Vielmehr entſtehet vor die glückſeligen Ge-ſchöpfe noch ein zufälliger Nutzen daraus, welcher der Güte GOttes gegen dieſelbigen gemäß iſt. Denn die Vergleichung ihres eigenen Zuſtandes mit dem Zuſtande derer, die geſtrafet werden, erhebet die Empfin-dung ihrer Glückſeligkeit, und ſtellet ihnen dieſelbe deſto vorzüglicher vor. Und bey Setzung eines gnugſamen Grades der Voll-kommenheit und Weisheit in denenſelben er-zeuget ſich auch weder ein Mitleiden mit dem Elende der Beſtraften, noch eine unangeneh-me Vorſtellung der Gefahr in gleiches Uebel zu gerathen, dergleichen in dem gegenwärti-gen Leben in uns zu entſtehen, und ſich auch unvermerckt in unſere Urtheile einzuflechten pfleget. Hingegen würde wohl der göttli-chen Vollkommenheit zuwieder gehandelt, wenn in der Welt gar keine freye Tugend

beloh-

belohnet würde. Es iſt aber GOtt in der That nichts möglich, als was mit Setzung aller ſeiner Eigenſchaften beſtehen kan.

§ 214.

Die angeführten Gründe ſchicken ſich zwar nicht auf die Seelen dererjenigen Menſchen, welche in der Kindheit wiederum ſterben, daher es ſcheinen kan, als ob ſie weder einer Glückſeligkeit noch Unglückſeligkeit fähig wären, weil ſie noch keiner freyen Tugend fähig geweſen ſind. Allein ich antworte, daß ſie nach meinen Gründen allerdings einer Glückſeligkeit fähig ſind, nur daß ſie den Grad ihrer Glückſeligkeit, welchen ihnen GOtt ſchencken will, nicht als eine Belohnung, ſondern als eine gantz freye Wohlthat und bloſſe Wirckung ſeiner Güte empfangen. Wenn einmahl eine Welt geſetzt wird, ſo iſt es wohl möglich, daß GOtt auch einzelne Creaturen ohne vorhergegangene Tugend, wenn ſie nemlich derſelben noch nicht fähig geweſen ſind, dennoch glückſelig mache. Denn weil hier kein Streit mit einer göttlichen Eigenſchaft entſtehet, * indem ſolches der Güte gemäß, der Gerechtigkeit aber nicht zuwieder iſt, und die Weisheit in der Verknüpfung aller Dinge unter einander auch ihre beſondern Abſichten dabey haben kan; ſo gehöret ſolches unter diejenigen Thaten, welche der göttlichen Freyheit möglich ſind, § 57. Ich habe im vorigen nur ſo viel behauptet, daß in

Anmerkung, was von den Seelen der Kinder zu halten ſey.

*. Metaphyſ. § 291. 297.

in einer iedweden Welt irgend einige Geiſter durch freye Tugend glückſelig werden müſſen. Es dienet dieſes zu einer ſchönen Erläuterung desjenigen, was in der moraliſchen Einrichtung der Welt willkührlich, und was hypothetice nothwendig iſt. Nemlich das iſt nothwendig, ſo bald die Schöpfung einer Welt geſetzet wird, daß freye Thaten darinnen geſchehen, und freye Tugenden belohnet werden. Hingegen dieſes ſcheinet willkührlich zu ſeyn, daß auch ſolche Geiſter erſchaffen werden, von denen GOtt vorher weiß, daß er ſie um ihres Ungehorſams willen werde beſtrafen müſſen, ingleichen, daß einige Geiſter glückſelig werden, ohne daß ſie zuvor der Ausübung der Tugend fähig gemacht würden. Zum wenigſten können wir nicht wiſſen, ob es nicht willkührlich iſt. Hierdurch fallen zugleich viele Schwierigkeiten hinweg, welche auch gewiſſen Gelehrten vom erſten Range unauflöslich geſchienen, und dahero andere veranlaſſet haben, ſolche Auflöſungen derſelben zu erdichten, welche den göttlichen Vollkommenheiten, oder auch wol der Tugend überhaupt, nachtheilig ſind.

Was in der moraliſchen Einrichtung der Welt willkührlich oder nothwendig iſt.

§ 215.

Die Tugend ſoll in dieſem Leben gebildet und geübet werden.

Wenn die Tugend der Hauptzweck des menſchlichen Lebens in dieſer Welt iſt; ſo wird erfordert, daß dieſelbe in den Gemüthern entweder von vornen an gantz und gar allererſt gebildet, oder wenn ſchon die Natur einen mercklichen Anfang derſelbigen

gege-

gegeben hat, weiter ausgebildet, und zur Vollſtändigkeit gebracht, in beyden Fällen aber hernach eine Zeitlang geübet, und bis zu einem gewiſſen Ziele, welches GOtt willkührlich ſetzen muß, geſtärcket, und dem Grade nach erhöhet werde. Daher iſt es auch nöthig, daß denen vernünftigen Geiſtern gewiſſe Objecte, an denen ſie Tugend ausüben ſollen, vorgeleget werden.

§ 216.

Wie die Erfahrung hiermit übereinſtimmet.

Hiermit ſtimmet auch a poſteriori die Erfahrung überein, vermittelſt welcher wir eine ſolche Einrichtung der gegenwärtigen Welt wahrnehmen, daß wir in gantz unauflösliche Schwierigkeiten, ja gar auf Wiederſprüche, verfallen, wenn wir einen andern von GOtt abgezielten Endzweck des menſchlichen Lebens als die Bildung, Stärckung und Ausübung der Tugend annehmen wollen. Denn ſollte die Tugend nicht der Endzweck ſeyn, ſo müſte es vielleicht die Erkenntniß der Wahrheit oder die Glückſeligkeit ſeyn. Allein die Erkenntniß kan der Hauptzweck nicht ſeyn. Denn der Verſtand kan ſeiner Natur nach nicht anders ſeyn, als wegen des Willens, damit nemlich einem thätigen Weſen dadurch die Erlangung gewiſſer Endzwecke zuwege gebracht werden könne, § 4. Die Glückſeligkeit kan in dieſem Leben der Hauptzweck GOttes auch nicht ſeyn. Denn die Einrichtung der Welt iſt zu Erlangung dieſes Endzwecks gantz unge-

ſchickt. Wir werden mit bloſſen Fähigkeiten gebohren. Die Natur bringt uns faſt alle Materien, welche wir gebrauchen wollen, noch roh und unausgearbeitet hervor, ja ſie verbirget ihre Schätze und Geheimniſſe vor uns. Wir können zu nichts ohne ſaure Mühe und Arbeit gelangen. Was kan man anders daraus ſchlieſſen, als daß die Abſicht des Schöpfers ſey, daß wir uns ſelbſt Mühe geben ſollen, und daß das menſchliche Geſchlechte nur ſo viel Fertigkeit des Verſtandes und anderer Kräfte, und ſo viel Genuß der in der Welt befindlichen Güter beſitzen ſoll, als ſie ſich durch ihre eigene Bemühungen erwerben. Da nun GOtt verlangen muß, daß dieſe Bemühungen den Regeln der Vollkommenheit gemäß eingerichtet werden ſollen, § 171; ſo iſt eben dadurch erwieſen, daß die Tugend der Hauptzweck des menſchlichen Lebens ſey, § 174. Und dieſen kan auch ein iedweder in ſeinem Stande, er treibe auch eine Arbeit, was vor eine er wolle, ſich vorſetzen und wircklich befördern. Da die menſchlichen Kräfte alleſamt allererſt durch öftere Bemühung und vielmal überwundenen Wiederſtand ſtarck werden; ſo iſt es vor keine Schwierigkeit mehr zu achten, daß GOtt den Menſchen theils in der Natur ſelbſt vielfältigen Wiederſtand zu überwinden vorleget, theils aber die Vorlegung deſſelben zuläßt. Hingegen diejenigen Hinderniſſe, welche der Tugend, als dem göttlichen Haupt-

zwecke,

zwecke, durch das von den Menſchen ſelbſt veranlaßte Verderben und was davon abhanget, in den Weg geleget werden, gehören hieher nicht, ſondern es wird an ſeinem Orte davon gehandelt werden, was ſich daraus ſchlieſſen laſſe. Jetzo iſt nur die Abſicht geweſen, denjenigen Endzweck der Menſchen in der Welt auszumachen, welcher durch die von GOtt ſelbſt gemachte Verfaſſung derſelben geſuchet worden und daraus erwieſen werden kan.

§ 217.

Bequemlichkeit und Vergnügen iſt der Nebenzweck des menſchlichen Lebens.

Die Menſchen ſollen hiernächſt das Recht haben, die Güter der Welt ſich zu ihrer Zufriedenheit und Vergnügen zu Nutzen zu machen. Wir reden nemlich hier nicht von demjenigen Genuſſe der Güter der Welt, welcher zur Nothdurft unentbehrlich, und daher wegen ſeines Zuſammenhanges mit der weſentlichen Vollkommenheit der menſchlichen Natur gebothen iſt, ſondern von demjenigen, welcher nur zur Ergötzung und Bequemlichkeit der Menſchen dienet. Und hierinnen beſtehet der Nebenzweck des menſchlichen Lebens. Daß man nur befugt, nicht aber verbunden ſey, Bequemlichkeit und Vergnügen, iedoch der Tugend unbeſchadet, zu ſuchen, lehret uns a poſteriori der Gewiſſenstrieb, weil man darüber keine Gewiſſensbiſſe empfindet, wenn man ſich nur eines Vergnügens begeben hat. Man kan es aber auch alſo

erwei-

erweiſen. Was bloß zum Vergnügen dienet, das läſt, wenn es vorbey iſt, keine fernere Wirckung ordentlicher Weiſe hinter ſich. Daher iſt es der menſchlichen Vollkommenheit zufällig, daß GOtt dahero in Anſehung deſſelbigen ein Geſetz zu geben nicht nöthig hat. Ferner iſt es zwar eine reale Möglichkeit, daß GOtt ſo vieles Gute zu dem Ende in der Welt erſchaffen habe, damit es genoſſen werde. Es iſt aber auch möglich, daß wir durch die Enthaltung von demſelben vielleicht einen Gehorſam ausüben ſollen, in welchem Falle die Schöpfung deſſelben auch nicht vergeblich wäre. Da ſich nun, weil allezeit die entgegengeſetzte Möglichkeit eben ſowohl übrig bleibt, zu keinem von beyden eine Verbindlichkeit erweiſen läſt; ſo verordnet das Geſetz in Anſehung der bloſſen Bequemlichkeit und Vergnügung gar nichts. Mithin iſt ſie erlaubt, § 185, und wir haben ein Recht dazu, § 200, welches Recht uns zu geſtatten, der göttliche Nebenzweck geweſen ſeyn muß, § 16.

§ 218.

Erſter Beweis, daß die menſchliche Seele unſterblich iſt.

Es gehet aber der göttliche Endzweck mit den Menſchen noch weiter, als auf dieſes gegenwärtige Leben, und die Seele des Menſchen iſt unſterblich. Die Unſterblichkeit iſt diejenige Eigenſchaft eines lebendigen Weſens, vermöge welcher es zu leben niemahls aufhöret. Daß dieſelbe

ſelbe der menſchlichen Seele zukomme, läſt ſich folgendergeſtalt erweiſen. Die Menſchen ſind letzte objectiviſche Endzwecke GOttes, § 210, das iſt, ſie ſind nicht als bloſſe Mittel für andere Creaturen, ſondern zu einem vor ſie ſelbſt beſtimmten Endzwecke erſchaffen. Demnach iſt in keinem andern Endzwecke ein Grund zu finden, warum ſie GOtt wiederum vernichten, oder verderben laſſen ſolte. Folglich müſte er ſolches entweder ohne allen Endzweck thun, welches der Weisheit zuwieder wäre, oder er müſte ſie gleich vom Anfange zu einem Endzwecke erſchaffen haben, welcher nur einige Zeit dauren ſolte. Dieſes findet aber wiederum bey den letzten objectiviſchen Endzwecken nicht ſtatt. Denn ſo bald dieſe Zeit verfloſſen ſeyn würde, ſo würde es eben ſo viel ſeyn, als ob die Creaturen niemahls da geweſen wären. Mithin würde eine Zeit kommen, da es eben ſo viel wäre, ob die Welt wäre erſchaffen worden, oder nicht, das iſt, da ihre Schöpfung vergeblich wäre. Da es nun wieder die göttliche Vollkommenheit iſt, vergebliche Dinge zu thun; ſo kan er ſolches nicht zulaſſen, ſondern er muß ſeine letzten objectiviſchen Endzwecke ewig erhalten. Hingegen mercke man wohl, daß dieſer Beweis ſich auf die Materie und andere unedlere Geſchöpfe nicht ſchicke: weil dieſelben als Mittel zu andern Endzwecken erſchaffen ſind, und in die Determination des Zuſtan-

des

des der ewig daurenden Creaturen auch alsdenn noch einen Einfluß haben, wenn ſie nicht mehr vorhanden ſind; daher niemahls eine Zeit kommt, da es in Anſehung aller noch vorhandenen Dinge gleichviel wäre, ob die vorigen da geweſen wären, oder nicht.

§ 219.

Anderer Beweis der Unſterblichkeit der menſchlichen Seele.

Ein anderer Beweis vor die Unſterblichkeit der Seele kan daher genommen werden, daß ſie GOtt ihrem Weſen nach zur Erkenntniß, zur Begierde und zum Genuſſe eines ewigen Endzwecks geſchickt gemacht hat, welches dadurch geſchehen iſt, indem er ihr Vernunft und menſchliche Begierden verliehen, aus welchen beyden ein ſolcher Glückſeligkeitstrieb erwächſt, welcher unendlich fort noch mehr verlanget, § 106. Denn ſolte GOtt die Seele nicht ewig erhalten; ſo hätte er ihr dieſes Weſen vergeblich gegeben. Da nun GOtt nichts vergebliches thun kan; ſo will er ſie ewig erhalten. Dieſer Beweisgrund hingegen ſchicket ſich nicht auf die Seelen der Beſtien. Denn obgleich dieſelben auch immer nach neuen Handlungen ſtreben, wie es die Natur einer ieden lebendigen Thätigkeit mit ſich bringt; ſo ſind ſie doch weder ein unendliches Object zu erkennen, § 147, noch zu begehren, § 107, noch zu genieſſen, § 25, fähig.

§ 220.

Dritter Beweis.

Ferner haben wir erwieſen, daß GOtt alles Gute nach Proportion ſeiner Gröſſe belohnet,

lohnet, und alles Böſe ebenfalls nach Proportion ſeiner Grade beſtrafen müſſe, § 189, 190. Da nun dieſes in dem gegenwärtigen Leben gar nicht oder gar ſelten geſchiehet, wie die Erfahrung lehret, ſo muß ein anderes Leben bevorſtehen, welches er zu Offenbahrung ſeiner belohnenden und beſtrafenden Gerechtigkeit beſtimmet haben muß. Da nun die Belohnungen und Strafen unaufhörlich ſeyn müſſen, § 191; ſo muß daſſelbe andere Leben ein Stand einer wircklichen Unſterblichkeit ſeyn. Das übrige, was noch zum Beweiſe des Hauptſatzes, § 208, erfordert werden könnte, iſt entweder von ſich ſelbſten klar, oder allbereit im vorigen Capitel erwieſen worden.

§ 221.

Warum man die Unſterblichkeit der Seele nicht aus ihrem Weſen erweiſen kan.

Ich habe nur noch wegen der Beweiſe vor die Unſterblichkeit der Seele einige Erinnerungen beyzufügen. Man wundere ſich ja nicht, daß ich dieſelben aus lauter moraliſchen Gründen hergeleitet habe. Denn dieſe ſind es einzig und allein, welche zum Beweiſe derſelbigen geſchickt ſind. Aus dem Weſen der Seele läſt ſich ihre Unſterblichkeit nicht herleiten. Denn da unſere Seele ehemahls nicht gelebt hat; ſo ſiehet man, daß ihr das Leben zufällig ſey. Da nun alle lebendige Thätigkeiten unſerer Seele an einen gewiſſen Zuſtand unſers Körpers verknüpft ſind, welches dadurch möglich iſt, daß die denckenden Kräfte an eine beſtimmte Bewegung

wegung der Subſtanz des Geiſtes, als an eine Bedingung, oder etwas Mitfolgendes (concomitans), verbunden ſind, Log. § 79 u. f.; Und da die Thätigkeiten der Seele, wenn ihr der Zuſtand des Leibes zu ſehr wiederſtehet, oder ſonſt in groſſe Unorduung gebracht iſt, aufhören, wie die Erfahrung bezeuget, daher auch dieſelben in der Kindheit und im Alter gar unvollkommen ſind: So läſt ſich, wenn man aus der bloß phyſikaliſchen Beſchaffenheit der Dinge urtheilet, kein anderer vermuthlicher Schluß machen, als daß der Tod unſerer Seele bey dem Untergange des Körpers zugleich erfolgen müſſe. Denn der Ort der Seele in dem ihr zugetheilten Leibe muß zu ihrer Wirckſamkeit der bequemſte ſeyn. Auſſer demſelben wird ſie mit Materien umgeben ſeyn, die ihr mehr widerſtehen, das iſt, welche die Bewegung der Subſtanz der Seele, ohne welche ihre geiſtigen Thätigkeiten auch nicht geſchehen, mehr verhindern, als je geſchehen kan, ſo lange ſie im Leibe iſt. Denn die Cohäſion der Theile des Leibes dependirt ſelbſt von einem Drucke von auſſen (Naturlehre § 195 u. ſ.) woraus offenbar iſt, daß die Preſſung der Materien von auſſen ſtärcker iſt gegen den Leib, als ſie von innen heraus ſeyn kan, und daß ſie mithin auch ſtärcker iſt, als dieſelbe im Leibe ein Flüßiges gegen das andere, oder irgend ein Flüßiges gegen die Subſtanz der Seele, ausüben kan. Bloß deswegen kan

und

und muß demnach die menſchliche Seele unſterblich ſeyn, wenn man erweiſen kan, daß ſie GOtt beym Leben, das iſt, in dem Stande lebendiger Thätigkeiten, erhalten wolle. Man verwirre nur nicht mit einander die Unſterblichkeit und Unverweslichkeit. Wenn ſich gleich aus dem einfachen Weſen der Seele ihre Unverweslichkeit, welche nur der Zertrennung entgegen geſetzt wird, erweiſen läßt; ſo iſt hiermit die Unſterblichkeit noch nicht dargethan, welche dem Aufhören lebendiger Thätigkeiten in der Seele entgegen geſetzet iſt, und welche ein ſolcher Zuſtand ſeyn muß, da ſich die Seele ihrer bewuſt bleibet, und deutliche Begriffe behält. Die Elemente ſind auch einfach, aber weder ſterblich noch unſterblich. Die Seelen der Beſtien ſind eben ſo unverweslich, als die Seelen der Menſchen, aber ſie ſterben dennoch mit ihrem Leibe. Wer vollends die präſtabilirte Harmonie annimmt, der muß, wenn er nicht falſche Schlüſſe machen will, unwiederſprechlich einräumen, daß die Seele der Menſchen mit ihrem Leibe ſterbe, und wenigſtens ſo lange todt bleibe, bis ſie irgend einmahl einen andern Leib wieder bekomme. Denn nach derſelben ſind die deutlichen Begriffe in ihrer vorſtellenden Kraft der Welt nach ihrem Körper eingeſchränckt. Mit demſelben müſſen ſie alſo auch vergehen, gleichwie ſie mit demſelben entſtanden ſind, und ſich beſtändig nach ihm gerichtet haben.

Alle unſere deutlichen Gedancken, die nicht ſelbſt Empfindungen ſind, erzeugen wir aus denſelben. So bald alſo die Möglichkeit der Empfindung hinwegfällt; ſo müſſen natürlicher Weiſe auch alle übrige deutliche Gedancken, und mithin der gantze moraliſche Zuſtand der Seele, hinwegfallen. Aus allem dieſem erhellet, wie nöthig es ſey, den Beweis der Unſterblichkeit der Seele aus moraliſchen Gründen herzuholen. Ja man verſtehet daraus zugleich, daß GOtt die abgeſchiedenen Seelen nach ihrer Trennung vom Leibe in dieſer Welt, ich meyne auf der Erde oder in der Atmoſphäre derſelben, nicht laſſen könne, weil ſie ſterben, oder, wenn dieſes zu hart klinget, in einen Schlaf verfallen würden, ſondern daß er ſie in eine andere Verknüpfung von Dingen ſetzen müſſe, welche den Zuſtand deutlicher Gedancken zum wenigſten nicht hindert, wiewol es in Anſehung der Tugendhaften zu ihrer Belohnung vielmehr glaublich iſt, daß derſelbe ſogleich noch mehr befördert und vollkommener gemacht werde. *

§ 222.

* Es iſt daher auch noch zu erinnern, daß hiermit, indem wir aus Vernunftgründen darthun, daß das Leben einer vernünftigen Seele mit dem Verluſte und Untergange ihres Leibes, gewiß nicht aufhöre, noch nicht ausgemacht iſt, oder ausgemacht ſeyn ſoll, warum die Seele ihres Leibes verluſtig wird. Wir nehmen es hier nur als eine Erfahrung an, daß die Menſchen ſterben. Die Urſache, warum es geſchiehet, ſey, welche ſie wolle, ſo iſt durch die geführten Beweiſe gewiß, daß die vernünftige Seele

§ 222.

Auſſer denenjenigen, welche die Sterblichkeit der Seele ſich als einen ſolchen Zuſtand eines einfachen Weſens vorſtellen, in welchem es alle deutliche Gedancken und Bewuſtſeyn verlieret, iſt auch noch eine andere Meinung

Was von der Meinung der Materialiſten zu halten ſey.

le mit dem Leibe nicht ſtirbt, ſondern im Stande lebendiger Thätigkeiten bleibet, es ſey wo es wolle, und durch was vor Mittel es auch geſchehen mag. Der Urſprung des Todes der Menſchen iſt eine Frage, die hiſtoriſch auszumachen iſt, und die aus dem göttlichen Worte entſchieden werden muß, welches uns auch allein das Beſtimmtere vom Zuſtande der Seelen auſſer dem Leibe, und von allen künftigen Schickſalen derſelben ſagen kann. Daß es voreylig ſey, wenn man den Tod der Menſchen darum vor etwas hält, das zur menſchlichen Natur weſentlich gehöre, weil er vermöge der Erfahrung da iſt; ferner daß dasjenige, was die heydniſchen Weltweiſen vom Tode und von den Seelen auſſer dem Leibe geſagt, keinen Grund hat, und theils Petitio principii, theils widerleglich iſt, und von ihnen nur angenommen worden, weil ſie ohne Gottes Wort nichts beſſers wußten, und, was in den älteſten Menſchengeſchlechtern aus der Offenbahrung und Tradition bekannt war, hatten untergehen laſſen, oder nicht wiſſen wollten; und endlich daß manches von ſolchen Meynungen auch noch vielen unter uns anhanget; habe ich an einen andern Orte ausführlich vor Augen geleget. Man ſehe die Abhandlung von den Ueberbleibſeln des Heydenthums in den Meynungen vom Tode. Leipzig 1765. 8. Wenn die alten chriſtlichen Lehrer die von den Heyden anerkannte Unſterblichkeit der Seele als zur Vertheidigung des Chriſtenthums dienlich ergriffen, und gegen ſie ſelbſt gebraucht haben; Und wenn man gegen die Naturaliſten ſich noch jezt eben dieſes Vortheils bedienet: ſo muß man darum nicht meynen, als ob die ſich ſelbſt gelaſſene Vernunft den eigentlichen Urſprung des Todes anzuzeigen wiſſe, viel weniger daß ſie eine natürliche Nothwendigkeit des Todes einſehe.

auf dem Tapete, nemlich der höchſt abge-
ſchmackte Irrthum der Materialiſten, wel-
che deswegen glauben, daß die Seele mit
dem Leibe entſtehe, wachſe und untergehe,
weil ſie dieſelbe gar nicht für eine beſondere
Subſtantz, ſondern nur vor eine Menge ge-
wiſſer Wirckungen halten, welche bloß aus
der mechaniſchen Structur der Theile, und
der Bewegung der in ihnen befindlichen und
von auſſen gegen ſie wirckenden Materien,
ihren Urſprung nehmen. Sie bilden ſich
ein, die äuſſerlichen Dinge verurſachten ge-
wiſſe Vorſtellungen von ſich in dem Gehir-
ne. Weil nun alle Actionen des Verſtan-
des mit Ideen zu thun haben, und nach ih-
rer und anderer Meinung die Thaten des
Willens Wirckungen von den Thaten un-
ſers Verſtandes ſind; ſo glauben ſie hier-
mit den Urſprung aller Wirckungen der
Seele erklärt zu haben. Allein dieſe Her-
ren ſind von ſo ſtumpfen Verſtande, daß
ſie nicht mercken, daß ſie ihre Begriffe ver-
ändern, und an ſtatt einer gründlichen Auf-
löſung leere Worte und ein einfältiges Ge-
wäſche verkaufen. Denn eine Vorſtellung
heißt gantz etwas anders, wenn man eine
Gedancke, und wenn man ein Bild darun-
ter verſtehet. Ein Bild heißt nur deswe-
gen eine Vorſtellung des Abgebildeten, weil
deſſen Anſchauung einem denckenden Weſen
zu eben einer ſolchen Gedancke Anlaß giebt,
als es bekommen haben würde, wenn es das

Ob-

Object ſelbſt angeſchauet haben würde. Allein weder das Bild der Sache, noch das Bild des Bildes, iſt eine Gedancke von der Sache, oder von dem Bilde, und es iſt lächerlich, daß ſtudierte Leute nicht einſehen, daß eine Materie, welche in Form eines Würfels im Gehirne zuſammen geſetzt wird, deswegen keine Gedancke von einem Würfel ſey. Aus einer Bewegung wird niemals etwas anders als eine Bewegung, wodurch Subſtanzen fortbewegt, und Materie zuſammengeſetzt oder getrennt werden kan. Keine Gedancke aber kan nimmermehr daraus begriffen werden. Da hiermit der erſte Grund wiederlegt iſt, auf welchen ſie ihre Einwürfe wieder uns bauen können, ſo ſind ſie alle zuſammen von keiner Erheblichkeit. *

§ 223.

Warum ſich manche einbilden, daß die Vernunft von der Unſterblichkeit der Seele wenig wiſſe.

Es wird vielfältig geklaget, daß die Vernunft von der Unſterblichkeit der Seele wenig gewiſſes erkenne. Wenn man die ſubjectiviſche Vernunft meinet, nemlich den Zuſtand des Verſtandes, wie er in dieſem oder jenem Menſchen befindlich iſt; ſo räume ich ein, daß ſie ſelten die Unſterb-

* Den ausführlichen Beweis von der Immaterialität aller Geiſter, ſuche man in der Metaphyſik, in der Geiſterlehre. Ich habe dort inſonderheit, in der andern und dritten Auflage, auſſer dem metaphyſiſchen Hauptbeweiſe, noch eine Menge andere phyſikaliſche Beweiſe beygefüget, daß das Denken und Wollen der Menſchen nicht von der Bewegung, noch von dem Bau ihres Leibes entſtehen kann § 430. auch die Scheingründe der Materialiſten wiederlegt § 437 u. f.

lichkeit der Seele durch deutliche Schlüſſe zu behaupten wiſſen, ob ſie wol, wenn ſie unpartheyiſch ſind, der Gewiſſenstrieb dennoch dieſelbe zu glauben nöthiget. Aber von der Vernunft in abſtracto, das iſt, von der Fähigkeit, Wahrheit durch richtige Schlüſſe herauszubringen, kan ich ſolches nicht zugeſtehen. Denn die Beweiſe, welche ich aus moraliſchen Gründen vor die Unſterblichkeit der Seele geführet habe, ſind ſo bündig, als man ſie verlangen kan. Daß aber viele gleichwol denſelben keinen rechten Eingang in ihr Gemüthe verſtatten wollen, davon ſind folgende Urſachen. Erſtlich ſind die moraliſchen Beweiſe, wenn ſie ganz ausgeführet werden ſollen, gemeiniglich weitläuftiger und ſchwerer, als in andern Wiſſenſchaften; Sie haben auch ihr eigenes in der Methode, man kan nicht, wie in der reinen Mathematik, mit dem bloſſen Satz vom Widerſpruch auskommen, noch auch, wie in der Phyſik, Verſuche anſtellen, noch die Sachen ſinnlich machen; und gleichwohl finden ausgeführte moraliſche Beweiſe weniger Liebhaber, weil man nicht ſo, wie in der Mathematik, den Wiederſprechern durch die Erfahrung das Maul ſtopfen kan, ſondern ſie bloß durch den Verſtand begreiffen muß. Die gegenwärtigen Beweiſe zumal ſetzen die gantze Thelematologie, die natürliche Gottesgelahrheit, und das vorige Capitel von der Tugend, voraus.

Da-

Daher iſt es nicht zu verwundern, wenn ſie bey Leuten, welche in den erwehnten Stücken nicht geübt genug ſind, ihre Kraft nicht äuſſern können. Ferner haben ſie alle die Hinderniſſe wieder ſich, welche dem Gewiſſenstriebe und der Tugend entgegen geſetzt ſind, § 56, 100. In Anſehung dererjenigen, welche ein böſes Gewiſſes haben, iſt es ein geringeres Uebel, gar unterzugehen, als zu einem elenden Leben aufbehalten zu werden, § 142. Daher glauben ſie entweder, daß es geſchehen werde, oder ſie ſind doch geneigter zu glauben, daß es leichte möglich ſey, und dahero unnütze Zweifel zu erdichten, und das Gewiſſen einzuſchläfern, § 140. Hierzu kommt endlich die Nachläßigkeit oder Ungeſchicklichkeit mancher Schriftſteller ſelbſt, welche dieſe Beweiſe nicht in ihrer gehörigen Schärfe vortragen, oder wohl gar auſſen laſſen, weil ſie in dem Vorurtheile ſtecken, daß alles, was einer Sache zukömmt, aus ihrem Weſen hergeleitet werden müſſe.

Das III Capitel.

Von der tugendhaften Einrichtung des Gemüthes und übrigen Zuſtandes in unmittelbarer Abſicht auf den Hauptzweck des menſchlichen Lebens.

§ 224.

Endzweck dieſes Capitels.

Weil die Tugend der Hauptzweck unſeres zeitlichen Lebens iſt, ſo iſt es ein Theil dieſes Hauptzweckes, daß wir unſern eigenen Zuſtand ſo einrichten, wie es der Vollkommenheit unſers Weſens gemäß iſt, § 174, welches wir nun weiter auszuführen haben. Was aber der Vollkommenheit unſeres Weſens gemäß iſt, davon müſſen wir aus der Betrachtung unſerer Eigenſchaften und Kräfte urtheilen.

§ 225.

Die Pflicht, den Stand der Vereinigung mit dem Körper zu erhalten und wohlanzuwenden.

Unſere Seele befindet ſich mit einem Körper, und durch denſelben mit der Welt vereiniget. Durch dieſen gelanget ſie zu deutlichen Begriffen, und ſowol zu der Empfindung der auſſer ihr und in ihr befindlichen Dinge, als auch des annehmlichen in der Welt. So oft ſie, wenigſtens mit Bewuſtſeyn, wircket, ſo muß ſie zugleich in den Körper wircken, § 20: und ſo oft in die zur Empfindung beſtimmte Werckzeuge deſſelben auf gewiſſe Weiſe gewircket wird, so wird auch der Zuſtand der Seele ſelbſt geändert. Sie be-

bekömmt Empfindungen, ſie wird in ihren innerlichen Thätigkeiten dadurch gefördert oder gehindert, ja ſie kan bloß durch den Körper zu allen vernünftigen Thaten ungeſchickt gemacht werden. Da alſo die Möglichkeit von dem gantzen göttlichen Endzwecke des menſchlichen Lebens in der Welt von der Vereinigung mit dem Körper und von dem Zuſtande deſſelben abhanget; ſo iſt es unſerer weſentlichen Vollkommenheit gemäß, und alſo eine Pflicht, daß wir durch den Körper ſo lange als möglich mit der Welt verknüpft bleiben, und den Stand dieſer Verknüpfung zu Erlangung guter Eigenſchaften der Seele und zu Ausübung der Tugend anwenden ſollen. Hingegen iſt es ein ungegründetes Gedichte, daß viele unter den Alten den Körper vor ein bloſſes Gefängniß der Seele ausgegeben haben.

§ 226.

Ob der Körper ein Gefängniß der Seele ſey.

Man kan ſich die Meinung, daß der Körper ein Gefängniß der Seele ſey, auf zweyerley Art vorſtellen: entweder alſo, daß die Seelen, ehe ſie in den Körper gekommen, geſündiget haben, und zur Strafe darein verſchloſſen worden; oder nur alſo, daß wenigſtens die Seele ihrem bloſſen Weſen nach, und ohne daß ſie allererſt von GOtt in eine andere Verknüpfung von Dingen geſetzt werde, dennoch auſſer dem Körper vollkommener als in demſelben ſeyn

müſſe. Daß nun überhaupt der Körper kein Gefängniß der Seele, ſondern ein weſentlicher Theil des Menſchen ſey, welcher der Seele zu ihrer gröſſern Vollkommenheit gegeben iſt, erhellet aus folgenden Gründen. Erſtlich hat die Seele eine anerſchaffene Idee von ihrem Körper, § 144; woraus man ſiehet, daß dieſelbe von dem Schöpfer ſelbſt durch die Einrichtung ihres Weſens zur Vereinigung mit ihm beſtimmt ſey. Zum andern lehret die Erfahrung nebſt denen darauf gebaueten Schlüſſen, daß die Seele vermöge ihres Weſens Nutzen von dem Körper habe, und ſich in demſelbem an dem vor ſie bequemſten Orte befinde. Denn da wir durch den Körper Empfindungen bekommen, und zwar Empfindungen von groſſer Mannigfaltigkeit; ſo iſt augenſcheinlich, daß gewiſſe Bewegungen der Seele, § 32, 33, welche nicht anders als vermittelſt des Körpers gegen ſie verurſacht werden können, vermöge der von GOtt gemachten Einrichtung ihres Weſens zur Bedingung gemacht worden, unter welcher die der Möglichkeit nach ſchon in ihr verborgen liegenden Begriffe von gewiſſen Dingen gebildet werden, oder zur Lebhaftigkeit gelangen können, deren ſie alſo natürlicher Weiſe, wenn ſie auſſer dem Körper iſt, entbehren muß. Ferner kan man aus der Erfahrung bemercken, daß wenn die flüßige Materie der Nerven, welche das nächſte Werckzeug der Empfindungen und aller Thä-

tigkeiten unſerer Seele iſt, allzuſehr gedränget und gepreſſet iſt, oder wenn eine gröbere Materie an deren Stelle tritt, oder ſich damit vermiſchet, daß, ſage ich, alsdenn das Bewuſtſeyn und die davon abhangenden vernünftigen Thaten hinwegfallen. Dieſes wird man auf keine andere Art erklären können, als wenn man ſaget, daß dadurch gewiſſe Bewegungen der Subſtantz der Seele, welche von GOtt dazu beſtimmt worden, daß ſie unter deren Bedingung mit Bewuſtſeyn wircken kan, verhindert werden. Nemlich weil die Bewegungskraft der Seele ſehr ſchwach iſt, indem ſie ſonſt keines Körpers, welcher ihre Bewegung durch mechaniſche Vortheile erleichtert und modificirt, nöthig hätte; ſo wird ihre Bewegung, durch eine iedwede andere Materie, welche weniger als die ſogenannten Lebensgeiſter beweglich iſt, verhindert, wodurch aber auch zugleich ihre mit Bewuſtſeyn anzuſtellenden vernünftigen Thaten unmöglich gemacht werden. Da es nun höchſtwahrſcheinlich iſt, daß die auſſer uns befindlichen Materien alleſamt weniger beweglich ſind, als die gnugſam ſubtiliſirten Lebensgeiſter; ſo iſt die Seele, wenn ſie ſich in einem geſunden Körper befindet, an den bequemſten Ort geſtellet, wo ſie am beſten ungehindert wircken kan. Dieſes alles wird natürlicher Weiſe hinwegfallen, wenn ſie ſich auſſer ihrem Körper befindet, und ſie wird entweder in gäntzliche Finſterniß, oder gar in einen

einen ſehr unangenehmen Zuſtand, verfallen müſſen.* Noch weiter lehret drittens die Erfahrung, daß wir durch den Körper die Welt zu bewohnen und zu genieſſen fähig ſind. Es ſind auch thieriſche Grundtriebe da, § 149: woraus man abermahl ſiehet, daß der Körper ein ſolcher weſentlicher Theil gewiſſer vernünftigen Einwohner der Welt ſey, ohne welchen ſie diejenigen letzten objectiviſchen Zwecke GOttes, § 13, in der Welt nicht ſeyn könten, welche ſie wircklich ſind, § 210. Noch weiter läßt ſich viertens aus der überaus künſtlichen Bildung menſchlicher Körper, und der zur Ernährung derſelben eben ſo künſtlich abgerichteten Maſchinen, nicht anders ſchlieſſen, als daß dergleichen Körper ſelbſt zu den Endzwecken GOttes in dieſer Welt mit gehören, welche einen weſentlichen Theil der Vollkommenheit derſelben ausmachen ſollen. Der menſchliche Körper trägt auch gleich in ſeiner Bildung das Bild der Herrſchaft über den Erdboden an ſich. Endlich überſiehet man a priori, daß in einer Welt ſowol Geiſter mit Körpern, als ohne dieſelben möglich ſind, und einen guten Endzweck haben können. Da wir nun a posteriori ſolche Geiſter in der Welt antreffen, welche mit Körpern verſehen ſind; woraus wolten wir denn ſchlieſſen, daß nicht beyde weſentliche Theile ſolcher Subſtantzen vermöge einer ausdrücklichen Einrichtung GOttes

* Vergl. Metaphyſ. § 475.

tes zuſammen und zur Vollkommenheit der Welt gehörten? Wieder die erſte Meinung, da man ſich eingebildet hat, daß die Seelen zur Strafe wegen vorher begangener Sünden in die Körper verſperret wären, dienet noch ferner dieſes, daß wer geſtraft wird, wiſſen müſſe, daß und warum er geſtrafet werde. Da wir uns nun keines auſſer dem Körper gehabten Lebens bewuſt ſind; ſo iſt es ungereimt zu ſagen, daß wir zur Strafe in den Körper eingeſchloſſen worden. Hingegen das häufige Elend, welches der Leib denen Menſchen zu verurſachen pfleget, kan nicht beweiſen, daß der Leib ſeiner urſprünglichen Einrichtung nach darzu beſtimmet geweſen, ſolches, als eine Strafe, zu veranlaſſen. Denn wenigſtens iſt unleugbar, daß dieſes Elend eben ſo leichte von einer Verſchlimmerung des menſchlichen Zuſtandes, und von einer Abweichung deſſelben von ſeiner urſprünglichen Vollkommenheit herkommen könte, wie im folgenden mit mehrern erhellen wird.

§ 227.

Die Pflicht, ſein Leben zu erhalten.

Wir müſſen demnach unſer Leben, ſo lange als möglich, zu erhalten ſuchen, und es dahero weder ohne Noth in Gefahr ſetzen, noch gewaltſamer oder auf andere Weiſe abkürtzen. Denn ſonſt befördern wir den weſentlichen Endzweck unſerer Natur nicht ſo gut als möglich. Ein ieder Augenblick des zeitlichen Lebens, iſt von unend-

unendlichem Werthe. Denn die Anwendung deſſelben hat einen unaufhörlichen Einfluß in unſere Glückſeligkeit, § 189, 190, und ſetzet uns in den Stand der Möglichkeit, einen höhern Grad der Belohnung unaufhörlich zu beſitzen, § 191. Man ſtelle ſich den Vorzug deſſelben ſo geringe vor als man will, ſo wird doch, weil die Theile deſſelben ſeiner Unaufhörlichkeit wegen unendlich fortwachſen, auch das gröſte zeitliche Gut, wenn man ſich daſſelbe in Gedancken durch Theile von eben der Gröſſe vorſtellet, durch Vergleichung mit jenem allen Werth verlieren. Weil man nun auch in einem elenden Leben doch noch Tugend ausüben kan; ſo gilt dieſer Beweis von demſelben eben ſowol, als von einem glücklichen und bequemen Leben: daher man in keinem Falle einen Selbſtmord erlauben kan. Ich nenne aber einen Selbſtmord eine That, wodurch man ſich tödtet, und wobey man die Abſicht hat, ſich ums Leben zu bringen, ohne daß es anderweitige Pflichten erfordern, das Leben ietzo zu wagen und aufzuopfern.

Der Selbſtmord iſt allezeit unerlaubt.

§ 228.

Die Pflicht, ſeinen Körper im guten Zuſtande zu erhalten.

Aus eben dem Grunde müſſen wir ferner unſern Körper beſtändig in demjenigen Zuſtande zu erhalten ſuchen, in welchem er ein tüchtiges Werckzeug der Seele abgeben, und ihre Actionen befördern kan. Folglich müſſen wir ſowol vor die Geſundheit deſſelben überhaupt, als beſonders vor die Erhaltung der Werckzeuge der

Em-

Empfindung, Sorge tragen, und deswegen eine gute Diät in Speiſe und Tranck, im Schlafe und Arbeit, wie auch in Beherrſchung des Gemüths, beobachten, hingegen bey ſich ereignender Kranckheit dienliche Mittel darwieder, und mit gehöriger Vorſichtigkeit, gebrauchen. Hingegen iſt eine ſolche Ueberfüllung mit Eſſen oder Trincken, welche die Seele zu vernünftiger Ueberlegung ihrer Thaten untüchtig macht, eine groſſe Sünde, weil das Vergnügen zum höchſten Zwecke gemacht, der Hauptzweck aber aus den Augen geſetzt wird, § 213, 216, 217. Es iſt auch ſolches aus vielerley andern Gründen ſchändlich, ſchädlich und gefährlich, und alſo der weſentlichen Vollkommenheit des Menſchen zuwieder. Nemlich gefährlich iſt die Trunckenheit, weil durch dieſelbe der Gebrauch der Vernunft verhindert, oder gäntz weggenommen wird, wodurch alle Güter des Gemüthes, Leibes und Glückes in Gefahr geſetzt ſind, da die Vernunft bey allen Handlungen die Führerin ſeyn muß; worzu noch kommt, daß mit der Abnahme derſelben gleichwohl die Gewalt und Reitzbarkeit der Begierden und Affecten zunimmt, z. E. Der Geilheit, des Zornes und der Zanckſucht, der Leichtſinnigkeit, Verwegenheit u. ſ. w. Eben darum iſt auch die Trunckenheit an ſich etwas ſchändliches und niederträchtiges, weil eben die Vernunft den Vorzug der Menſchen vor dem Viehe aus-

Unmäßigkeit in Eſſen und Trincken iſt unerlaubt.

Schändlichkeit der Trunckenheit.

ausmacht. Wie ſchädlich ſie der Geſundheit und dem Hausweſen zu ſeyn pflege, iſt auch bekannt. Eine beſondere Unbilligkeit derſelben gegen GOtt iſt noch darinnen zu bemercken, weil ſie die natürlichen Wohlthaten GOttes umbringet, und machet, daß ſeine Gaben theils nicht genutzt, theils gerade wieder alle Abſichten des Gebers angewendet werden. Daher iſt auch in dem ſo gewöhnlichen Nöthigen zur Unmäßigkeit etwas nicht nur ungerechtes, ſondern auch unanſtändiges und unziemliches. Die Urſache aber, warum es ſo wenig eingeſehen wird, liegt theils in der Geringſchätzung der Religion und Tugend überhaupt, theils inſonderheit in der angenehmen Empfindung, welche die Frölichkeit bey ſich hat, wodurch man ſich der Trunckenheit ſtuffenweiſe nähert, von welcher auch die Erinnerung hinterher noch angenehm iſt. Denn dieſe Frölichkeit machet leichtſinnig und unbedachtſam. Mehreres will ich, weil es leichte zu finden iſt, nicht weitläuftig ausführen.

§ 229.

Die Pflichten in Anſehung des zeitlichen Vermögens.

Weil nun die Lebensmittel, nachdem Republicken eingeführet worden, durch eigenthümliches Vermögen geſetzmäßig erlangt, und auf rechtmäßige Art in unſern eigenthümlichen Beſitz gebracht werden müſſen, davon der Grund und die fernere Determination in dem Rechte der Natur erkläret werden ſoll; ſo müſſen wir ſo viel Vermögen

gen in unſern rechtmäßigen Beſitz zu bringen ſuchen, als ſowol zum täglichen Unterhalte und Gebrauche, als auch zur Bedürfniß auf künftige Fälle erfordert wird. Ich meyne, ſo viel zu dieſen Zwecken vor uns, und vor diejenigen, vor welche wir zu ſorgen haben, wirklich erfordert wird, ſo weit erſtreckt ſich die Pflicht es zu ſuchen. Wenn einer mehr ſuchet, jedoch durch rechtmäßige Mittel, und daß auch dadurch andern Pflichten nicht wiederſtritten wird; ſo gehört es nur unter das Erlaubte. Zu allen dieſen Stücken iſt Arbeitſamkeit, Sparſamkeit und eine gute Eintheilung und Haushaltung nöthig. Unter der Arbeitſamkeit verſtehet man entweder die Gewohnheit zweckmäßig, und zwar nach einem ſolchen Endzwecke zu handeln, welcher nicht bloß das Vergnügen, ſondern ein fernerer Nutzen vor uns oder andere Leute iſt. In einem engern Verſtande aber meinet man dadurch die Gewohnheit, ſich keine Beſchwerlichkeit abhalten zu laſſen, um eigenthümliches Vermögen rechtmäßig an ſich zu bringen. Jetzo erfordern wir die Arbeitſamkeit in dem letztern Verſtande. Unter der Sparſamkeit aber verſtehen wir die Gewohnheit, unnützen Aufwand zu vermeiden, und was man ietzo nicht nöthig hat, zu guten Endzwecken auf künftige Zeiten aufzuheben. Es iſt davon, wiefern ſie Pflicht, oder nur erlaubt iſt, eben

das zu merken, was vorhin vom Erwerben erinnert worden. Daher iſt es der pflichtmäßigen Sparſamkeit nicht zuwieder, wenn Leute, die reich ſind, oder nach ihren Umſtänden mehr erwerben, als ſie nöthig haben, proportionirlich aufwenden, um andern zu verdienen zu geben, ſondern es iſt an ſeinem Orte löblich. Wenn hernach andere mit ſolchen des bloſſen Standes wegen certiren, und meynen, daß ſie es deswegen jenen gleich oder zuvorthun müßten; ſo iſt es unbedachtſam, und machet ſie bey Verſtändigen verächtlich.

§ 230.

Allgemeine Pflichten in Anſehung der Seele.

In unſerer Seele treffen wir Vernunft und freyen Willen an. Die Vernunft nenne ich denjenigen Grad der Vollkommenheit eines Verſtandes, wodurch er in den Stand geſetzt wird, Wahrheit mit Bewuſtſeyn und deutlicher Unterſcheidung zu erkennen. Aus beyden zugleich flieſſet das Vermögen, Endzwecke und Mittel vorſetzlich zuſammen zu ordnen, und das Zukünftige zu überſehen, weswegen auch die Natur dem Menſchen viel weniger als dem Viehe lehret, was ihm nützlich und ſchädlich iſt, damit er ſeine Vernunft gebrauchen ſoll, § 148.

Die Schuldigkeit, niemals ohne Endzweck zu handeln.

Daraus flieſſet erſtlich die Schuldigkeit, niemals ohne Endzweck zu handeln. Der Endzweck kan auch etwas bloß erlaubtes ſeyn, nemlich unſer Vergnügen zu ſuchen, oder uns unſeres Rechtes zu bedienen. Allein

lein wenn man auch dergleichen Endzweck nicht mit Bewuſtſeyn als erlaubt dencket, ſo wird er eben dadurch unerlaubt, § 186. Zum andern entſtehet daraus die Schuldigkeit, bey denenjenigen Endzwecken, darzu wir verbunden ſind, alle mögliche Klugheit zu gebrauchen; denn dieſes iſt die einzige Art und Weiſe, wie wir dieſelben ſicher befördern können. Wer dahero zu dem Endzwecke verbunden iſt, der iſt auch zu dem einzigen Mittel darzu verbunden. Ich ſetze aber die Verbindlichkeit zur Klugheit mit Fleiß nur bey denenjenigen Endzwecken, dazu wir verbunden ſind, weil bey den bloß erlaubten Dingen die Endzwecke ſelbſt, und mithin auch die Mittel, wodurch wir ſie ſuchen wollen, dem Geſetze gleichgültig ſind, § 185. Z. E. Wer aus Unvorſichtigkeit iemanden beſchädiget, der ſündiget, nicht aber, wer aus Unvorſichtigkeit das Spiel verlieret. Drittens entſtehet daraus die Pflicht, niemals bloß aufs Gegenwärtige, ſondern, weil an dem Zukünftigen unendlich mahl mehr gelegen iſt, vielmehr auf das Zukünftige zu ſehen. Weil das Gegenwärtige eigentlich nur ein einziger Augenblick iſt, ſo verſtehet man hier dasjenige darunter, was zunächſt damit verknüpft iſt.

Die Verbindlichkeit zur Klugheit.

Die Pflicht, mehr aufs Zukünftige zu ſehen.

§ 231.

Die Pflichten in Anſehung des Verſtandes.

Was den **Verſtand** insbeſondere anlangt, ſo bringen wir davon nur die bloſſe Fähigkeit mit auf die Welt, und alſo muß er

Die Pflicht, den Verſtand zu cultiviren.

er cultivirt werden. Die Cultur des Verſtandes iſt die Erhöhung des Grades ſeiner Vollkommenheit, welche durch Fleiß und Uebung erlanget wird. Man hat alſo dabey auf dreyerley zu ſehen, theils auf die Weite der Erkenntniß, damit der Verſtand mit vielen Begriffen angefüllet werde, theils auf die Arten der Thätigkeiten des Verſtandes, damit wir denſelben auf vielerley Art gebrauchen lernen, theils auf die Güte der Erkenntniß, damit die Gedancken wahr, und die Unterſcheidung genau werden möge. Weil aber nicht iedweder Menſch ſich auf alle Arten der Erkenntniß und des Gebrauchs der Verſtandeskräfte legen kan; ſo haben wir zu unterſuchen, welche Cultur und Anwendung des Verſtandes einem iedweden zu ſeiner weſentlichen Vollkommenheit ſchlechterdings nöthig ſey.

§ 232.

Die Pflicht, ſeine Erkenntniß zu erweitern.

Zuvörderſt muß iedweder, ſo viel er Gelegenheit hat, beſtändig vor die allgemeinen Vollkommenheiten des Verſtandes ſorgen, nemlich vor die Deutlichkeit, Wahrheit und Vielheit der Gedancken. Denn ſonſt machet er ſich zu Ausübung ſeiner Pflichten nicht ſo geſchickt, als möglich, und verſäumet alſo ſeinen Hauptzweck, § 213.

Die Pflicht, ſich zur Aufmerckſamkeit und Mun-

Daher entſteht die Schuldigkeit, ſich zur äuſſerlichen und innerlichen Aufmerckſamkeit, § 29, und zu einer thätigen Munter-

terkeit zum Nachſinnen zu gewöhnen. Dieſes ſind die nächſten und allgemeinen Mittel zur Cultur unſers Verſtandes; da hingegen nicht alle Leute Gelegenheit finden, die Vernunftlehre zu lernen, welche alſo nur vor diejenigen gehört, welche die Gelegenheit dazu haben.

terkeit im Nachſinnen zu gewöhnen.

§ 233.

Nun iſt der Verſtand des Willens wegen, damit er ihm die Objecte und die Bewegungsgründe ſeiner Thaten vorſtellen, und zu den Handlungen des Willens das Modell, oder die cauſſam exemplarem, abgeben ſoll, § 4, 5, 60. Demnach muß man **niemals etwas bloß deswegen wiſſen wollen, daß man es weiß,** man müſte denn die Erkenntniß deſſelben mit der gehörigen Einſchränckung als ein bloß erlaubtes Vergnügen mit Bewuſtſeyn begehren, § 186, ſondern alle Erkenntniß ſoll ordentlicher Weiſe nützlich ſeyn. Hingegen hüte man ſich, **daß man nicht durch den Willen den Verſtand an unpartheyiſcher Unterſuchung der Wahrheit hindere,** oder irre mache, § 56, 100, 140, und zu Irrthümern und Vorurtheilen Anlaß gebe.

Die Pflicht, nichts ohne Zweck wiſſen zu wollen.

Die Pflicht, den Verſtand nicht durch den Willen zu hindern.

§ 234.

Verſtand und Wille ſind deswegen mit einander vereinigt, daß der Menſch ſeinen Hauptzweck erreichen ſoll, nemlich die Tugend, und nachgehends die Glückſeligkeit, § 213. Dieſe kan man ohne gründliche Er-

Die Pflicht, GOtt, die Tugend und ſich ſelbſt zu erkennen.

kenntniß ſeiner ſelbſt nicht erlangen, weil iede Tugend mit Bewuſtſeyn geübt werden muß, § 45. Demnach ſind die drey weſentlichen Objecte, zu deren Erkenntniß ieder Menſch ſeinen Verſtand ſchlechterdings anwenden, und darinnen immer weiter gehen muß, dieſe, daß er GOtt, die Tugend und ſich ſelbſt, ich meine ſeinen Gemüthszuſtand, die Endzwecke und Meinungen, welche er heget, wohl erkenne. Die übrigen Arten der Erkenntniß ſind nur zufällige Grade der Vollkommenheit, welche entweder nur beſondern Ständen obliegen, oder nur zu einem erlaubten Vergnügen dienen, § 185. Zur Erkenntniß der Tugend aber gehöret zweyerley, einmal, daß man überhaupt wiſſe, was gut oder böſe, vergönnt oder verboten ſey, welches die gantze Moral lehren muß; hernach aber auch, daß man die allgemeinen Regeln auf iedweden vorkommenden Fall zu appliciren, und zu urtheilen wiſſe, was man davon zu halten habe. Dieſes ſind zwey gantz unterſchiedene Fertigkeiten, und wer die erſte hat, der beſitzt deswegen die andere noch lange nicht. Die letztere muß mit Vorausſetzung der erſtern durch viele Uebung erlangt werden. Man mercke dabey die Regel, daß ein einziger Umſtand die gantze Sache verändern könne, deswegen man ſich zu genauer Aufmerckſamkeit auf alle Umſtände gewöhnen, und nach und nach die Geſchicklichkeit erlan-

Zur Erkenntniß der Tugend gehört zweyerley.

erlangen muß, daß man ſowol iedesmal das nöthige ſogleich wahrnimmt, dergeſtalt, daß uns nichts leicht entwiſchet, als auch vieles auf einmal unterſcheiden und beurtheilen lernet. Weil unſer Verſtand bey der Beurtheilung einzeler Fälle doch allezeit aus allgemeinen Regeln ſubſumiren muß, welches aber gemeiniglich dunckel, und deswewegen mit vieler Verwirrung geſchiehet; ſo gewöhne man ſich an, den dabey vorkommenden Syllogiſmum iedesmal deutlich zu dencken. Er wird alſo heiſſen: was ſo oder ſo beſchaffen iſt, das bin ich zu thun oder zu laſſen ſchuldig oder befugt. Nun kömmt iezo ſo ein Fall vor, da etwas ſo oder ſo beſchaffen iſt, folglich bin ich es zu thun oder zu laſſen ſchuldig oder befugt. Oder weil der Grund, warum wir eine Verbindlichkeit oder Befugniß zu etwas haben, doch in den Umſtänden der Sache liegen muß; ſo kan man aus dem erſten Vördersatze auch einen verneinenden Satz durch einen unvollkommenen Cauſalſchluß nach der Regel herausziehen, wiefern die zureichende Urſache eines Dinges aufhöret, ſo höret auch ihre Wirckung auf, welcher demnach alſo heiſſet: was nicht ſo oder ſo beſchaffen iſt, das bin ich entweder gar nicht, oder wenigſtens nicht aus dieſem Grunde zu thun oder zu laſſen verbunden oder befugt; woraus man ferner ſchlieſſen kan, nun aber iſt in dem iezigen Falle die Sache nicht ſo oder ſo beſchaffen.

Wie man ſich die Application der moraliſchen Regeln erleichtern kan.

Folglich findet auch die Befugniß oder Verbindlichkeit entweder gar nicht, oder nicht aus dem angegebenen Grunde, ſtatt. Die Termini ſolcher Schlüſſe werden gemeiniglich, vermöge der Empfindung des Gewiſſens, als unaufgelöſete Begriffe gedacht, welches aber nicht hindert, daß dergleichen Ideen doch brauchbar ſeyn, und in denen Exempeln hinlänglich kennbar ſeyn können. Ja man muß die concrete Empfindungsidee von dem, was recht und billig iſt, und welche das Gewiſſen an die Hand giebt, allezeit auch bey dem ſcharfſinnigen Nachdenken, zum Grunde legen, oder doch wenigſtens zugleich mit in Erwägung ziehen, damit man nicht den natürlichen Leitfaden zur Beurtheilung moraliſcher Wahrheiten verlieret, ohne welchen man gemeiniglich in unendliche Spitzfindigkeiten verwickelt werden würde. Wir ſubſumiren ja auch in andern Fällen, ja in allen Geſchäften des menſchlichen Lebens, häufig aus concreten Begriffen, und ſind zufrieden, wenn ſie nur die gemeine Deutlichkeit oder Klarheit haben, daß wir die Exempel darnach kennen und beurtheilen können, z. E. bey Thieren, Kräutern u. ſ. w. Indem man aber auf die beſchriebene Art die beyden Vörderſätze, worauf unſer Thun und Laſſen ſich gründen ſoll, deutlich zu beſtimmen, und die Begriffe des Pflichtmäßigen, Billigen, Anſtändigen, Löblichen u. ſ. f. ſowol überhaupt, als in denen

denen Exempeln, aufzulöſen ſuchen wird; ſo wird auch eben dadurch unſere Aufmerkſamkeit ſo vortheilhaftig auf die rechten Puncte gelenket werden, daß man ſich darüber wundern wird. Man kan entweder alsdenn einen iedweden Vörderſatz ſo lange zu prüfen, einzuſchräncken und zu verbeſſern fortfahren, bis man zur Deutlichkeit und Gewißheit gelanget, dabey auch dasjenige inſonderheit gute Dienſte thun ſoll, was im Rechte der Natur von Entſcheidung ſtreitender Pflichten und Befugniſſe geſagt werden wird: oder wenn es ſich irgendwo nicht zu einer völligen Deutlichkeit in aufgelöſeten Begriffen bringen läſſet, ſo wird doch die concrete Idee ſo lebhaft geworden ſeyn, daß man ſie im Schlüſſen mit mehrerer Sicherheit anwenden kan.

§ 235.

Die Pflichten in Anſehung des Willens. Man ſoll die Verirrung der Begierden verhüten.

In dem Willen treffen wir theils Begierden, theils die Freyheit an, § 22, 23. Was die **Begierden** anlangt, ſo verſtehet man ſogleich, daß wir zuſehen müſſen, damit dieſelben allezeit **auf ihr wahres Object gerichtet** werden, und ſich nicht etwan verirren, welches durch unrichtiges Urtheilen geſchiehet, oder aus der Art ſchlagen, welches geſchiehet, wenn wir den Urſprung der erzeugten Begierden vergeſſen, § 75, 76. Ferner müſſen wir iedes Object **nach Proportion ſeiner wahren Güte oder Schädlichkeit** begehren oder verabſcheu- Man ſoll iede Sache nach ihrem wahren Werthe ſchätzen.

ſchenen. Wenn dieſe zwey Regeln nicht beobachtet werden, ſo werden wir zu Unterſcheidung des Guten und Böſen, und alſo zu unſerm Hauptzwecke, untüchtig.

§ 236.

Die Pflicht, die Begierden einander zu ſubordiniren.

So lange die Begierden in ihrem natürlichen Zuſtande verbleiben, ſo begehren ſie allerſeits ihr Object als einen lezten Zweck um ſein ſelbſt willen. Dieſes iſt auch an ſich noch keine Unvollkommenheit, ſondern es gehöret zum Weſen einer vernünftigen Creatur. Es wäre aber eine Unvollkommenheit, wenn ſie in dieſem Zuſtande gelaſſen würden, weil ſie alsdenn wieder einander laufen, und Verwirrung in der Seele anrichten, alles regelmäßige aufheben, ſich verirren, den Menſchen zu den vorkommenden Dingen hinreiſſen, den Gehorſam aber gegen GOtt gantz ausſchlieſſen würden. Hingegen können ſie **vermittelſt der Kraft der Freyheit einander ſubordinirt**, und alſo in eine den Regeln der Vollkommenheit gemäſſe Uebereinſtimmung gebracht werden. Folglich iſt die Freyheit zu dem Ende gegeben, daß dieſes geſchehe, welches auch ſchon § 46 erinnert worden. Die **Subordination**, mit welcher die Endzwecke der Begierden einander unterworfen werden können, iſt entweder die **poſitive**, wenn man ſich vornimmt, den einen Endzweck als ein Mittel des andern zu ſuchen, oder die **negative**, wenn man ſich nur vornimmt, den einen

Wie vielerley die Subordination der Begierden.

nicht

nicht weiter zu ſuchen, als wiefern der andere nicht gehindert wird, § 17. Die erſte findet bey den gebothenen, die andere bey den erlaubten Dingen ſtatt.

§ 237.

Man ſoll den freyen Willen nicht in Sclaverey gerathen laſſen.

Hieraus entſpringen ſogleich zwey Regeln, erſtlich, daß man ſich beſtändig in **dem Stande der Möglichkeit erhalte, ſeine Freyheit gebrauchen zu können.** Daraus flieſſet, daß man keinen Affect, § 78, in ſich ſo ſtarck müſſe werden laſſen, daß der Verſtand an den vernünftigen Ueberlegungen dadurch gehindert, und der Wille hingeriſſen wird, § 54. Denn in dieſem Falle wäre der Grad des Affectes böſe. Man verſtehet daraus zugleich, daß wenn ſich der Affect vollends gar an einer böſen Begierde befindet, der Fehler nicht bloß an dem Grade liegt, ſondern der Affect alsdenn gantz und gar böſe iſt. Auſſerdem ſind die Affecten nicht zu verwerfen, ſondern die darinnen befindliche Lebhaftigkeit kommt vielmahl dem zweckmäßigen Vorſatze zu ſtatten, § 51, und vermehret den Muth, § 86. Weiter läſt ſich aus der beygebrachten Regel zugleich ſchlieſſen, daß es böſe iſt, wenn man die Begierden, ohne ſie zu beherrſchen, ſich in Leidenſchaften verwandeln, und dadurch die Freyheit in Sclaverey verfallen läſt, § 54, 71. Die andere Regel iſt, daß wir alle **Endzwecke und Begierden einander dergeſtalt vermittelſt der Freyheit**

Man ſoll der Freyheit die Begierden nach den Re-

geln der Vollkommenheit ſubordiniren.

heit ſubordiniren, es geſchehe nun nach Befinden mit der poſitiven oder negativen Subordination, § 70, daß dadurch ein ſolches Syſtema herauskommt, welches der weſentlichen Vollkommenheit der Dinge gemäß, und in welchem alſo Tugend befindlich iſt, § 175. Wie dieſes geſchehe, haben wir nun weiter auszuführen.

§ 238.

Alle Endzwecke und Begierden müſſen dem Gewiſſen ſubordiniret werden.

Ich habe ſchon im vorigen aus der weſentlichen Vollkommenheit GOttes erwieſen, daß der Gehorſam, und alſo der Gewiſſenstrieb, über alle unſere Endzwecke die Herrſchaft führen müſſe, § 171, 172, 173. Dieſes kan ich hier nochmahls auch aus dem Weſen unſerer Seele ſelbſt darthun. Die weſentliche Vollkommenheit der Seele erfordert, daß alle Grundbegierden, ſo viel möglich, zugleich erfüllet werden.* Denn ſonſt

* Zur Erläuterung füge ich noch folgendes bey. Indem ich ſage: die weſentliche Vollkommenheit der Seele erfordere, daß alle Grundbegierden, ſo viel möglich, zugleich erfüllet werden, ſo unterſcheide man zwey Hauptbegriffe. Der erſte iſt: da uns der Schöpfer Grundtriebe anerſchaffen; ſo muß irgend eine Erfüllung derſelben GOttes Endzweck ſeyn. Das Allgemeinſte, was ſich ſogleich davon ausmachen läßt, iſt folgendes. a) Wiefern aus der Entbehrung des Objectes eines Grundtriebes ein unvermeydlicher Schmertz entſtehet, ſo ſoll dieſer Schmerz vermieden werden, wenn nicht im Colliſionsfalle ein wichtigerer Gegengrund die Erduldung deſſelben erweislich fordert. b) Alle Verirrung der Triebe von ihrem wahren Objecte muß vermieden werden, das iſt, ſie ſollen ſich nicht auf Objecte determiniren, darinnen das begehrte Weſen nicht anzutreffen iſt, oder darinnen es nicht in

ſonſt ſtimmet ihr Zuſtand mit dem Begriffe ihres Weſens nicht ſo überein, wie er ſoll,

§ 115:

in dem verlangten Grade iſt, oder von welchen man gar Schaden hat. So viel folgt gleich aus dem Begriff von der Vollkommenheit überhaupt, wiefern ſie in der Setzung einer poſitiven Realität beſtehen muß, und demjenigen entgegen geſetzt wird, was als Nichts anzuſehen iſt, dergleichen iſt, was mit ſich ſelbſt ſtreitet und ſich vernichtet, was mehr Einbuſſe bringt, als es überhaupt die Realität vermehrt, was ſo aufhöret, daß es keine Folgen hinter ſich läßt, ſondern es ſodann gleichviel iſt, ob es geweſen oder nicht geweſen iſt, welches ein moraliſches Nichts ausmachet.

Der andere Hauptbegriff, den ich ſetze, iſt: die von dem Schöpfer anerſchaffenen Grundtriebe ſollen, ſo viel möglich, zugleich erfüllet werden. Daraus folget, daß die Erfüllung des einen nicht auf ſo eine Art geſucht werden darf, wodurch die Erfüllung des andern ohne Noth ausgeſchloſſen und unmöglich gemacht wird, z. E. ein Object, deſſen man ohne Schmertz entbehren konnte, darf nicht ein anderes verdrängen, welches unentbehrlich iſt, wenn man nicht Schmertz leiden, oder gar umkommen ſoll. Ferner fließt daraus, ſo bald gewiſſe Zwecke des Schöpfers erwieſen ſind, welchen zu Folge der eine Trieb wichtiger als der andere, oder der eine um des andern willen iſt, ſo darf nicht die Erfüllung des unedlern und weniger wichtigen dem Objecte des edleren und wichtigeren vorgezogen werden. Z. E. So iſt an den vernünftigen Trieben mehr gelegen als an den thieriſchen, weil der Menſch unter die abſoluten Zwecke Gottes gehöret, nicht wiefern er Thier, ſondern wiefern er vernünftig iſt. Es darf daher nicht das Object des thieriſchen Triebes, als des unedlern, der Erreichung der Abſicht der edleren Triebe, vielweniger dem Hauptzwecke des Weſens, hinderlich ſeyn und dieſe ausſchlieſſen. Durch eine ſolche Einſchränckung wird der unedlere Trieb darum nicht unnütze, wenn gleich bey manchen Perſon ſein Object gar nicht erlangt wird. Denn das Daſeyn deſſelben kan ſeinen Nutzen vor die Speciem haben, ohne daß es nöthig iſt, daß jedes Indiuiduum davon Gebrauch mache; dergleichen iſt der Trieb, zur Fortpflanzung des Ge-

ſchlech-

§ 115; und ſo lange dieſes nicht iſt, ſo bleibet die Seele unvollkommen, und wenn ſie noch ſo viel zufällige Vollkommenheiten erlangte, § 114. Nun iſt der Gewiſſenstrieb auch einer von unſern weſentlichen Trieben, § 136. Er iſt aber ſeinem Weſen nach alſo beſchaffen, daß er keiner Subordination fähig iſt, und nicht erfüllet werden kan, als wenn er

über

ſchlechtes. Der höchſte Endzweck aber muß vor alle Individua beſtimmt ſeyn, und die edleren Triebe heiſſen eben diejenigen, welche am meiſten, oder welche gantz weſentlich und unzertrennlich damit verbunden ſind.

Hingegen ſoll hiermit nicht geſagt ſeyn, als ob alle mögliche Applicationen aller Triebe zu Stande kommen müßten, weil Gott wolle, daß alle Grundtriebe, ſo viel möglich, zugleich erfüllet werden ſollten. Denn die möglichen Applicationen haben keine Zahl, ſondern ſind unendlich mannigfaltig, und ſehr viele darunter ſind etwas bloß erlaubtes, und dieſes wiederum in Anſehung mehrerer oder weniger Umſtände § 185. Es ſoll auch nicht geleugnet werden, daß es Triebe geben kan, welche nur gewiſſe erlaubte Dinge haben ſollen möglich machen helfen. Nemlich ſie ſollen machen, daß uns gewiſſe Dinge nicht indifferent, ſondern uns zum Vergnügen zu dienen fähig ſind, ohne daß deswegen die Beſtrebung nach dieſer Art von Vergnügen ein verbindlicher Zweck Gottes iſt. Ehe bey einem Triebe dieſe Möglichkeit in Betrachtung gezogen und widerlegt iſt; ſo kan man nicht ſchlieſſen, daß die actuale Erfüllung des Triebes ein Zweck ſey, wozu uns der Schöpfer verbinde. Es iſt genug, daß die Erfüllung erlaubt iſt, wiefern edlern und gebothenen Endzwecken kein wiederrechtlicher Abbruch geſchiehet. Anders könnten auch nicht alle Grundtriebe des geiſtigen Weſens, ſo viel möglich, zugleich erfüllet werden. Man hat dieſes bey denen Arten des körperlichen und idealiſchen Vergnügens wohl zu mercken, daß man nicht dieſelben wichtigern Dingen vorziehe, und daß man auch nicht meyne, als ſey man verbunden, ſich ſo viel Vergnügen, als nur möglich, zu machen.

über alle die Herrſchaft führet. Das letztere verſtehet man ſogleich aus dem Objecte deſſelben, § 137. Eben ſo iſt auch leichte zu begreiffen, daß er keiner Subordination fähig iſt. Der poſitiven Subordination iſt er nicht fähig. Denn da das Gewiſſen haben will, daß wir den Willen GOttes aus Schuldigkeit, und alſo ohne unſern Nutzen oder Vergnügen zur fernern Abſicht zu machen, § 133, thun ſollen; ſo würde derjenige, welcher vorgeben wolte, daß er den Gewiſſenstrieb einer andern Begierde poſitive ſubordinirte, ſo viel ſagen müſſen, er thäte GOttes Befehl ohne weitere Abſicht, hätte aber eine weitere Abſicht dabey, womit er aber ſich ſelbſt wiederſpräche. Indem ich ſpräche, ich gehorche GOtt, daß ich meinen Nutzen befördere, und meinte es ſo, daß die Begierde, meinen Nutzen zu befördern, nicht etwan bloß eine antreibende Urſache, ſondern ein höherer Zweck ſey, ſo würde hiermit der Gehorſam geleugnet. Eben ſo wenig iſt der Gewiſſenstrieb einer negativen Subordination fähig. Denn das hieſſe hernach ſo viel, man wolle ſeiner Schuldigkeit gehorchen, wiefern ſich nicht die Schuldigkeit mit unſern eigenen Abſichten collidirte. Hiermit würde aber die Erkenntniß einer ſolchen Schuldigkeit, wie die Vollkommenheit GOttes und die höchſte Dependentz von ihm mit ſich bringt, gar aufgehoben. Hingegen gehet es wohl an, daß andere Begierden dem Ge-

wiſſen unterworfen werden können. Z. E. Ich kan ſagen, ich liebe GOtt, damit ich ſeinen Willen thue, ich ſuche meinen Nutzen, damit ich die Abſichten ſeiner Geſetze erfülle, oder damit ich mich der gegebenen Erlaubniß bediene. Ja da die Glückſeligkeit aus der Vollkommenheit erwächſt, § 157, und das göttliche Geſetz eben die Regeln der wahren Vollkommenheit vorſchreibt, § 174; ſo verlieret keine einzige Grundbegierde irgend ein wahres Gut, § 26, wenn ſie dem Gewiſſenstriebe unterworfen wird. Demnach fließt aus der Vollkommenheit der Seele dieſer Hauptſatz, daß alle Endzwecke und Begierden dem Gewiſſenstriebe oder dem Gehorſam gegen GOtt ſubordinirt werden müſſen.

§ 239.

Alle determinirte Endzwecke ſind der Liebe zu GOtt zu ſubordiniren.

Wir haben die Fähigkeit, GOtt zu lieben, und er verdienet ſeiner unendlichen Vollkommenheit wegen, welche ſowol in ſeinem Willen, als in ſeinen übrigen Eigenſchaften iſt, die höchſt möglichſte Liebe, worzu auch ein iedweder, der die Sache gehörig überleget, eben hierdurch gnugſame Bewegungsgründe findet, § 125, 129. Folglich ſind wir GOtt die höchſt möglichſte Liebe ſchuldig. Denn dieſes erfordert ſowol ſeine Vollkommenheit, welche dieſelbe verdienet; als die Natur der Liebe überhaupt, welche, ſo oft ſie nicht verirret iſt, ein Verlangen nach der Vereinigung mit andern Geiſtern iſt, um

der an ihnen wahrgenommenen wahrhaften Vollkommenheit willen; als auch die Vollkommenheit des Weſens unſerer Seele inſonderheit, weil die Liebe ein uns weſentlicher, und zwar menſchlicher, Trieb iſt, § 125, durch welchen ſo viel Gutes, als möglich iſt, geſchaffet werden muß, dafern die Vollkommenheit unſers Weſens, § 115, erlanget werden ſoll. * Weil nun alle andere determinirte

* Die Rede iſt hier von derjenigen Liebe, welche in ihrer Art, der Qualität nach, die höchſt mögliche iſt. Von den Graden derſelben giebt es beſondere Fragen, welche mit der Beſtimmung der Qualität der GOtt ſchuldigen Liebe nicht zu verwirren ſind. Auch die der Qualität nach vollkommenſte Art von Liebe, leidet noch Grade der Gröſſe. Sie kan und ſoll dem Grade nach in einem endlichen Geiſte zunehmen, in dem ſeine übrige Vollkommenheit, z. E. die Erkenntniß, zu höhern Graden fortgehet. In den Graden der Tugend bleibt auch etwas zufälliges und der Willkühr überlaſſenes, wodurch die gröſſere und kleinere Tugend unterſchieden iſt, und doch in beyden Fällen wahre Tugend da iſt; wiewohl die Gränzen zwiſchen der kleinen, aber wahren, Tugend, und derjenigen Untugend, da man aus Leichtſinn oder eiteln Begierden nicht weiter ſtreben mag, ſondern träge iſt, und mit dem kleinſten Grade zufrieden ſeyn will, und hiermit ſowohl GOtt, als die vorzüglichen Folgen des vollbrachten Willens GOttes, geringe ſchätzet, ſehr ſchwer zu beſtimmen, und oft in Exempeln denen Menſchen zu unterſcheiden nicht möglich ſind. Es ſoll alſo nicht verwirret werden amor ſupremi generis und ſummus gradus amoris. Man ſtelle ſich die menſchliche Fähigkeit zu lieben nach denen verſchiedenen Arten ihrer Application vor; ſo entſtehen Claſſen oder Gattungen der Liebe, deren eine edler als die andere iſt. Ich ſage nun, bey der niedrigſten und unedelſten Claſſe ſtehen bleiben zu wollen, widerſtritte dem Begriff der Vollkommenheit des Weſens unſerer Seele. Denn es iſt an dem Liebestrieb ſehr

 viel

te Endzwecke ſich der Liebe ſubordiniren laſſen, weil dieſelbe eine Neigung, ſich in allen Stücken gefällig zu machen, in ſich ſchlieſſet, § 126; ſo iſt diejenige Liebe, welche wir GOtt ſchuldig ſind, eine ſolche, welcher alle unſere determinirte Endzwecke ſubordiniret werden müſſen, § 17. Es iſt dahero nicht genung, daß wir GOtt nur mehr als ein iedwedes anderes Ding lieben, ſondern wir müſſen ihn auch mehr als alle zugleich lieben. Dieſes kan nicht geſchehen, wenn wir uns nicht bewuſt ſind, daß

viel gelegen. Denn er iſt ein weſentlicher und zwar ſolcher Trieb, aus welchem ein unvermeidlicher Schmerz, nemlich ein idealiſcher Schmerz, entſtehet, wenn er nicht irgend ein gnugſames Object hat. Und er iſt auch ein vernünftiger Trieb, und welcher von demjenigen, was das Edelſte in dem menſchlichen Weſen iſt, einen anſehnlichen Theil ausmachet. Daraus folget, daß durch denſelben ſo viel Gutes als möglich, geſchaffet werden muß, das iſt, er muß ſo angewendet und gerichtet werden, daß wenigſtens allezeit diejenige Art von Liebe, welche der Qualität nach die vollkommenſte iſt, zu Stande gebracht wird, obgleich ihr Grad ſelber theils wächſet, theils Zufälligkeiten leidet. Es iſt alſo die höchſt mögliche Liebe GOttes, welche zum Weſen der Tugend gehöret, nicht von dem höchſtmöglichen Grade der Anſtrengung unſerer Kräfte in Geſchäften, auch nicht von einer Richtung derſelben auf alle mögliche Objecte, zu verſtehen. Beydes wäre in der praxi theils uncharacteriſtiſch, theils ſchlöſſe es die Grade der Tugend ſelbſt aus, theils hübe es alle bloß erlaubte Dinge auf. Es hübe den Unterſchied zwiſchen dem Gebothenen und Erlaubten auf, und es brächte eine Aengſtlichkeit in die Geſchäftigkeit eines tugendhaften Geiſtes, da er immer ungewiß ſeyn müßte, ob er ſich nicht noch mehr hätte anſtrengen, und ſeinen eigenen Endzwecken noch mehr hätte abbrechen können, um noch reichlicher ausdrückliche Pflichten zu leiſten.

daß es geſchehe. Wir können uns aber deſſen nicht bewuſt ſeyn, wenn wir nicht der Liebe zu GOtt alle Endzwecke wiſſentlich ſubordiniren.

§ 240.

Wie der Gehorſam gegen GOtt und die Liebe zu ihm zu verbinden ſind.

Demnach iſt die Liebe GOttes über alle Dinge die Haupttugend, aus welcher alle andere Tugenden, § 161, flieſſen müſſen. Der Gehorſam vor ſich betrachtet, § 165, iſt noch eine undeterminirte Pflicht und bloſſes Formale der Tugend, § 177. Wo aber die Tugend wircklich vorhanden ſeyn ſoll, da muß noch ein Materiale dazu kommen. Die höchſte materiale Tugend demnach iſt die Liebe GOttes, welche zu dem Gehorſam als die nächſte Determination gehöret, und mit ihm zuſammen genommen das determinirte Grundweſen der Tugend ausmachet. Die Liebe zu GOtt macht den Gehorſam willig, gleichwie der Gehorſam die Liebe zu GOtt zur wahren Tugend macht. Man kan alſo den determinirten Begriff der Tugend alſo abfaſſen, daß ſie eine Fertigkeit ſey, GOtt als unſern höchſten Oberherrn über alle Dinge zu lieben, und uns darzu vor verbunden zu erkennen, § 175.

Determinirte Erklärung der Tugend.

§ 241.

Die guten Thaten ſind dem Gehorſam und der Liebe GOttes mittelbar oder un-

Es ſoll alſo alles unſer Wollen und Thun dem Gehorſam und der Liebe gegen GOtt ſubordinirt ſeyn. Die Subordination ſelbſt kan entweder mittelbar oder unmittelbar ſeyn, § 15. Bey der mittelbaren iſt

mittelbar ſubordinirt. oft die Reyhe der mittlern Endzwecke bis auf den höchſten ſehr lang, welche man demnach ſich oft vorſtellen, und ſich recht vollkommen geläufig machen muß, weil man ſonſt nicht darnach handeln kan. Wie man die mittelbare Subordination füglich anſtellen kan. Man kan ſich die Arbeit dadurch erleichtern, wenn man ſich die Reyhe der allgemeineſten Endzwecke GOttes recht bekannt macht. Denn hernach darf man die ſpecialern Fälle nur bis auf einen von dieſen als bekannt vorausgeſetzten guten Endzwecken zurückführen. Doch hat man ſich dabey vor Selbſtbetrug in Acht zu nehmen, daß man nicht die Güte gewiſſer uns angenehmen Endzwecke ohne Grund vor bekannt annehme, § 180, oder die Wahrheit eines Vörderſatzes auf mehr Fälle ausdehne, als auf welche ſich ſein Beweisgrund ſchicket. Damit man die rechte Art und Weiſe, wie alle unſere Endzwecke dem Gehorſam und der Liebe GOttes mittelbar oder unmittelbar zu ſubordiniren ſind, deſto beſſer verſtehe; ſo will ich davon noch etliche Specialregeln beyfügen.

§ 242.

Die thieriſchen Begierden ſind den menſchlichen zu ſubordiniren. **Die thieriſchen Triebe ſind ſchlechterdings den menſchlichen zu ſubordiniren.** Denn was die thieriſche Vollkommenheit befördert, das iſt, vor diejenige Natur, welche uns fähig macht, letzte objectiviſche Zwecke GOttes zu ſeyn, § 210, und welche uns alſo zur Vereinigung mit ihm und zur Glückſeligkeit tüchtig macht, nur eine zufällige

Voll-

Vollkommenheit. Die thieriſche Natur iſt in uns mit der vernünftigen nur deswegen verknüpft, daß ſich die vernünftige derſelben als eines Mittels zu den Endzwecken ihres Weſens bedienen ſoll. Daher muß auch die vernünftige die Herrſchaft führen.

§ 243.

Die erzeugten Begierden ſollen ihren Grundbegierden ſubordinirt bleiben.

Die Deſcendenten einer iedweden Grundbegierde, § 76, müſſen zunächſt den Begierden, daraus ſie entſtanden ſind, beſtändig ſubordinirt bleiben. Nemlich man ſoll wiſſen, was man an einer Sache, und warum man ſie wünſchet oder verabſcheuet. Denn die erzeugten Begierden ſchlagen ſonſt aus der Art, ſie verirren ſich, und man begehret die Sache nicht mehr um des gehörigen Weſens willen, § 235.

§ 244.

Die poſitive Subordination ſoll zu der negativen, wo es möglich iſt, hinzugethan werden.

Welche Endzwecke dem Gehorſam und der Liebe gegen GOtt mit der poſitiven Subordination unterworfen zu werden fähig ſind, bey denen und in ſoferne muß man ſich nicht bloß an der negativen Subordination, § 17, begnügen laſſen, ſondern die poſitive hinzuthun. Denn es zeigte ſonſten eine Mattigkeit in der Liebe, und mithin keine Liebe GOttes über alle Dinge an, § 239. Deswegen müſſen die erlaubten Vergnügungen als Erweckungsmittel zur Dankbarkeit gegen GOtt, und als Mittel zur Geſundheit des Leibes und Munterkeit des Gemüths, gebraucht

werden. Weil es aber deren zweyerley giebt, indem einige die andern Endzwecke gar nicht hindern, einige aber beſondere Zeit, Koſten und Abmüßigungen erfordern; ſo muß man auf die letzten, wo man ſie nicht zugleich als Mittel beſtimmter guter Endzwecke zu gebrauchen gedencket, um der bloſſen Vergnügung willen doch nicht allzuviel Zeit wenden, weil es ſonſt abermal eine Kaltſinnigkeit in der Bemühung, Gutes zu befördern, anzeigen würde.

§ 245.

Man ſoll ſich im Guten keine Schwierigkeit irre machen laſſen.

In Ausübung der Pflichten der Tugend, dürfen wir uns keine Schwierigkeit, kein Sauerwerden, und keine Langwierigkeit abhalten oder irre machen laſſen. Denn zu dem Ende hat GOtt unſerm Gehorſam viel Wiederſtand vorgeleget, daß dadurch die guten Habitus ſtarck werden ſollen.

§ 246.

Man ſoll die Tugend in ſich zu einer unüberwindlichen Fertigkeit machen.

Je mehr die Tugend geübt wird, deſto ſtärcker werden die tugendhaften Habitus, § 71, und deſto weniger wird es uns von Zeit zu Zeit möglich, von der Tugend abzuweichen, § 51. Dadurch wird endlich die Freyheit nur zum Guten determinirt, § 52, und dieſes iſt der Zuſtand, welchem wir uns beſtändig zu nähern ſuchen ſollen, weil darinnen die menſchliche Vollkommenheit, und zwar eine wahre moraliſche Vollkommenheit beſtehet, ich meine eine ſolche,

welche

welche uns als einer moraliſchen Urſache, § 161, zugerechnet werden kan. Wir ſollen uns nemlich gewöhnen, das Gute mit unüberwindlichem Vorſatze, § 49, zu wollen, ſo daß wir bey iedweder Handlung uns dieſes Vorſatzes ſogleich erinnern, und hernach nicht davon abweichen können noch wollen, iedoch ſo, daß wir die gehörige tugendhafte Abſicht dabey haben, § 175. Mit dieſer Fertigkeit der Tugend verwirre man nicht denjenigen Zuſtand, da man ein materiales Gute, § 177, ohne den wahren Endzweck bloß aus Gewohnheit thut. Denn eine ſolche Gewohnheit iſt keine Stärcke eines tugendhaften Habitus, ſondern ſie iſt der Tugend entgegen geſetzt, weil ein Tugendhafter niemals ohne Zweck agiren darf, § 230.

§ 247.

Wie vielerley die Bewegungsgründe zur Tugend ſind.

Aus dem, was bisher angeführt worden, kan man nun allererſt von den Arten der Bewegungsgründe zur Tugend urtheilen, § 58. Nemlich dieſelben erwecken entweder den Gewiſſenstrieb, und treiben alſo unmittelbar zur Tugend an, dieſe will ich unmittelbare oder directe Bewegungsgründe zur Tugend nennen; oder ſie erwecken unmittelbar eine andere Begierde, deren Object aber ein Materiale der Tugend iſt, nemlich den Vollkommenheitstrieb, oder die Liebe, oder überhaupt den Glückſeligkeitstrieb. Dieſe will ich mittelbare oder indirecte

Bewegungsgründe zur Tugend nennen. Ihre Entſtehung iſt ein mitfolgender und unzertrennlicher Umſtand von der Einrichtung GOttes, vermöge welcher uns die Tugend auch physice gut ſeyn ſollte. Denn dieſes konnte ſie nur durch ihre Uebereinſtimmung mit gewiſſen Grundtrieben unſeres Weſens ſeyn. Indem aber dieſe Uebereinſtimmung geſezt wird, ſo wird jede Vorſtellung, in welcher dieſelbe gedacht wird, ein Bewegungsgrund. Wenn demnach in einem Gemüthe die Begierden, mit denen das Materiale der Tugend zu thun hat, und dieſelbigen erfüllet, der Tugend allbereit ſubordiniret ſind; ſo erwecken und ſtärcken dergleichen Bewegungsgründe die tugendhaften Actionen, und beſonders haben ſie den Nutzen, daß ſie den guten Vorſatz tugendhafter Gemüther zu Ueberwindung eines gröſſern Wiederſtandes geſchickt machen, § 51. Hingegen in einem Gemüthe, darinnen die Tugend noch nicht gebildet iſt, bahnen ſie doch derſelben den Weg, und ſind eine Vorbereitung darzu. Man kan und ſoll ſich demnach ſo gewöhnen, daß uns alle Dinge in der Welt zu beſtändigen Bewegungsgründen zur Tugend werden.

§ 248.

Ob die erklärten Pflichten der menſchlichen Natur moglich ſind.

Einige werden vielleicht wieder unſer bisher erklärtes Syſtema von der Einrichtung unſeres Seelenzuſtandes den Einwurf machen, daß, weil unſere Seele ſich nicht vieler

Be-

Begriffe auf einmal bewuſt ſeyr könne, ſie auch ihrem Weſen nach zu dergleichen Gehorſam, als wir erfordern, nicht fähig ſey. Denn da ſie ſich des Syſtematis ihrer Endzwecke nicht beſtändig bewuſt ſeyn könne; ſo könne ſie auch dieſelben der Tugend nicht beſtändig ſubordiniren, ſondern müſſe, indem ſie ihre Gedanken auf die Ausführung eines Geſchäftes richtet, das Syſtema ihrer Endzwecke aus ihrem Bewuſtſeyn verlieren. Allein ich antworte, daß dergleichen beſtändiges Bewuſtſeyn ſeiner Zwecke zum wircklichen Daſeyn derſelben auch nicht nöthig ſey. Es iſt genug, daß einer bey dem Anfange eines Geſchäftes ſich den rechten Zweck und in der rechten Subordination vorſetzet, und hernach, ſo oft er ſich aufrichtig prüfet und fraget, bey ſich befindet, daß er denſelben noch im Ernſte und unverändert habe. Es iſt eben ſo, als wie einer, der an einen Ort reiſet, die Abſicht, dahin zu reiſen, in allen Augenblicken wircklich hat, wenn er ſich dieſelbe nur bey dem Antritt ſeiner Reiſe mit Bewuſtſeyn vorſetzet, und hernach, ſo oft er nur daran gedenckt, dieſen Vorſatz noch beſtändig bey ſich gewahr wird, ob er ſich gleich das Ziel ſeiner Reiſe nicht in allen Augenblicken mit Bewuſtſeyn vorſtellet. So viel iſt demnach gewiß, daß das Syſtema der Tugend, welches wir erwieſen haben, das Vermögen des menſchlichen Weſens an ſich ſelbſt, wiefern wir verſichert ſeyn können,

daß die Einrichtung deſſelben von GOtt abhangt, nicht überſteiget. Hingegen iſt das kein gültiger Einwurf, wenn die erwieſene Tugend den Menſchen nur nach ihrem ietzigen ſubjectiviſchen Zuſtande, inſonderheit wegen ihrer zufälligen Begierden, und was davon abhanget, zu ſchwer iſt. Denn es iſt ja möglich, daß der Zuſtand derſelben verderbt ſeyn kan. Die Grundkräfte der Seele müſſen zwar von GOtt ſeyn. Allein gewiſſe Neigungen derſelben, gewiſſe Unvermögen derſelben, ihre Leichtſinnigkeit und Unachtſamkeit, können von einer Verderbniß herrühren.

Das IV Capitel.

Von dem moraliſchen Böſen.

§ 249.

Daß das moraliſche Böſe allen Menſchen gemein iſt.

Alle Menſchen machen ſich wahrhaftig böſer Thaten, § 26, ſchuldig. Denn niemand wird ſagen können, daß er den bisher erwieſenen Pflichten allezeit nachgekommen ſey, z. E. daß er niemahls ohne Zweck gehandelt, und ſeine Endzwecke allezeit in der rechten Subordination und in dem gehörigen Grade gewolt habe. Es wird auch niemand leugnen können, daß ſolches nicht allezeit bloß aus Unwiſſenheit and Uebereilung, ſondern zuweilen alſo geſchehen ſey, daß es gar wohl hätte können vermieden werden, wenn er allen möglichen Fleiß angewendet

det hätte. Es wird es auch niemand dahin bringen, daß er von allem moraliſchen Böſen ganz frey ſeyn ſollte.

§ 250.

Daß uns gewiſſe Neigungen zu moraliſchen Böſen angebohren ſind.

Gewiſſe Neigungen zu dem moraliſchen Böſen ſind den Menſchen angebohren, § 90. Denn man ſieht ſonſt keinen Grund, warum daſſelbe ſo allgemein ſey, und ſich nicht ausrotten laſſe; warum es auch bey Kindern, welche noch ſo ſorgfältig erzogen werden, ſich dennoch ſogleich äuſſere, obgleich der Grad deſſelben, und auch die Richtung auf unterſchiedene Objecte, mannichfaltig iſt, und warum es endlich leichter ſey, daß ſich ein Tugendhafter wiederum zum Böſen gewöhne, als daß ſich ein Laſterhaf zum Guten angewöhne.

§ 251.

Woher das moraliſche Böſe ſeinen Urſprung haben köñe.

Es iſt nun die Frage, woher das moraliſche Böſe zuerſt ſeinen Urſprung genommen habe. Die Urſache davon muß entweder in uns, oder auſſer uns, oder in uns und auſſer uns zugleich befindlich ſeyn. Wenn ſie auſſer uns iſt, ſo liegt ſie entweder in einer Creatur, welches wiederum entweder die Materie oder ein Geiſt ſeyn kan, oder ſie liegt in einer ewigen und unerſchaffenen Urſache. Wenn ſie in uns iſt, ſo liegt ſie entweder in unſerm Weſen, nemlich in deſſen Einſchränckung, oder in unſerm freyen Willen, und in dem, was davon abhanget.

§ 252.

§ 252.

Die zureichende Urſache des Böſen liegt nicht in der Materie.

Nun kan ſie erſtlich in der Materie nicht liegen. Denn es läſt ſich davon nichts verſtändliches erklären. Die Materie könnte nichts thun, als daß ſie uns entweder durch ihren Wiederſtand unſere Actionen nur ſauer machte, oder daß ſie durch gewiſſe Bewegungen Empfindungen in uns veranlaßte, daraus das Böſe erfolgte. Allein im erſtern Falle entſtehet daraus noch kein moraliſches Böſe, § 216, und im andern Falle müſte man doch entweder eine andere äuſſerliche Urſache darzu nehmen, welche die Geſetze der Bewegungen und des Willens gemacht hätte; oder eine innerliche Urſache, welche das Böſe daraus erzeugte. Mithin hätte man hiermit noch keine zureichende Urſache des Böſen gefunden.

Auch nicht in einem erſchaffenen Geiſte.

Eben ſo wenig kan man die zureichende Urſache des Böſen in einem erſchaffenen Geiſte auſſer uns ſuchen. Denn derſelbe hätte doch nicht mehr, als die Menſchen verführen können. Die Verführung aber iſt noch keine zureichende Urſache einer That, wenn nicht noch ein innerlicher Grund hinzukommt.

§ 253.

GOtt iſt nicht die Urſache des Böſen.

Allein vielleicht liegt ſie in einer unerſchaffenen äuſſerlichen Urſache. Dieſelbe müſte entweder GOtt, oder ein anderer ewiger Geiſt ſeyn. Nun kan aber weder das angewöhnte noch das angebohrne moraliſche Böſe ſeinen Urſprung von GOtt haben.

ben. Er kan es nicht unmittelbar hervorgebracht, und auch keinen ſolchen Grund dazu in die Natur gelegt haben, aus welcheu es nothwendig hätte erfolgen müſſen. Denn das moraliſche Böſe iſt etwas, das GOtt nicht will, § 26, noch wollen kan, § 171, 172, 173. Sollte es dahero GOtt mittelbar oder unmittelbar gewolt haben, ſo müſte er, weil alle Schöpfung durch ein Wollen geſchiehet, das Daſeyn eines Dinges gewolt haben, deſſen Daſeyn er beſtändig nicht will. Es müſte alſo der Wille dazu gleich gewesen ſeyn und nicht geweſenſeyn, welches ſich wiederſpricht. Hingegen liegt es eben daran, daß die Menſchen häufig zu gem ungereimten Irrthume geneigt ſind, als könnte auch wohl das Böſe von GOtt ſelbſt herkommen, weil ſie daſſelbe nicht vor etwas halten, welches ſeiner weſentlichen Beſchaffenheit nach GOtt mißfällt, und von ihm gehaſſet wird. Sie ſehen es nur überhaupt als irgend eine Unvollkommenheit an den Creaturen an, welche zwar freylich auch andere weſentliche Folgen habe, als die Vollkommenheit nach ſich ziehe, welche aber hervorzubringen GOtt eben ſowohl beſchloſſen habe, oder gar darzu genöthiget geweſen ſey. Man kan auch den Beweis noch auf andere Art folgendergeſtalt begreiffen. So oft GOtt auſſer ſich wircket, ſo iſt ſeine Freyheit des Willens thätig, und zwar alſo, daß er nach einem oder meh-

Anderer Beweis.

mehrern ſeiner weſentlichen Grundverlangen wircket, und eines von denen Objecten derſelben zur Exiſtenß bringet. Metaphyſ. § 276, 308. Nun ſind aber keine andern Grundverlangen, oder, ſo zu reden, Grundbegierden, in dem Willen des allervollkommenſten Geiſtes möglich, als die Güte, und das Wollen der Vollkommenheit, woraus die Heiligkeit flieſſet. Folglich kan er nichts erſchaffen, als was gut iſt. Man gedencke auch nicht etwan, GOtt ſchaffe vielleicht das Böſe, damit er es hernach beſtraffen möge, und hiermit handele er auch nach einer von den Eigenſchafften ſeines Willens, nemlich nach der Strafgerechtigkeit. Denn wenn GOtt nach der Strafgerechtigkeit handelt; ſo wird ſchon das Daſeyn ſolcher Geſchöpfe, die unter einem Geſetze ſind, und deren Zuſtand auf eine vermeidliche Art von dem Geſetze abweichet, vorausgeſetzt. Denn die Strafe ſoll eine Folge von dem nothwendigen Wollen der Vollkommenheit in GOtt ſeyn, § 190. Nun iſt es zwar eine Vollkommenheit in GOtt, freye Thaten der vernünftigen Geſchöpfe zur Abſicht zu machen, Metaphyſ. § 281, und auch in den Handlungen derſelben eine ſolche Einrichtung zu verlangen, welche den Regeln der weſentlichen Vollkommenheit gemäß iſt, § 171, mithin ein Geſetz zu geben, § 173, und vor die unterſchiedene Ausführung in Anſehung des Geſetzes unterſchiedene Folgen zu beſtimmen, § 189.

Ob GOtt Böſes ſchaffen könne, um es zu ſtrafen.

§ 189 ꝛc. Allein es wäre wieder die Vollkommenheit, von den Creaturen zu verlangen, was doch nach der von GOtt ſelbſt gemachten Einrichtung gar nicht möglich iſt; gleichwie es auch wieder die Güte und Vollkommenheit wäre, dieſelben ohne Urſache zu plagen. Es iſt demnach klar, daß die Strafgerechtigkeit GOttes ein ſolcher Trieb ſeines Willens iſt, deſſen Wirckung ſchon das Daſeyn eines vernünftigen Geſchöpfes, bey deſſen Schöpfung GOtt nach ſeiner Heiligkeit, oder Güte, oder nach beyden wircket, voraus ſetzet, und bey welchem auch ein von GOtt nicht abhangender Zuſtand voraus geſetzt wird, um welches willen die GOtt weſentliche Vollkommenheit zu ſtrafen befiehlet. Es iſt ein lauterer Betrug, wenn man alſo ſchlüſſen zu können vermeinet: GOtt hat entweder das Böſe gewolt, oder er hat es nicht gewolt. Wenn er es nicht gewolt hat, ſo hat es auch nicht entſtehen können, oder er müſte es nicht haben verhindern können, welches beydes falſch iſt. Dafern er es aber gewolt hat; ſo hat es auch durch ſeinen Willen entſtehen müſſen, oder wenigſtens kan es ihm nicht mißfällig ſeyn. Denn in dem erſten Vörderſatze werden gantz verſchiedene Bedeutungen des Ausdrucks wollen und nicht wollen zuſammengenommen und vermenget. Man unterſcheide dieſelben, ſo erhellet, daß die angenommenen Sätze nicht daraus folgen. Es werden nemlich die zwey Haupt-

Ob, wenn GOtt das Böſe nicht wollte, es nicht ſeyn könnte.

Hauptbegriffe mit einander verwirret, auf deren Unterſcheidung hier alles ankommt. Wenn man ſaget, GOtt will etwas: ſo redet man entweder von einem auſſer ihm wirckſamen Wollen (voluntate tranſeunte) wodurch er es hervorbringet; oder man will nur ſo viel ſagen, es ſey etwas ein Object von den weſentlichen Grundbegierden des göttlichen Willens, das iſt, es ſey darinnen dasjenige anzutreffen, was GOtt vermöge ſeiner Grundverlangen will, und woran er ſich demnach vergnüget und Wohlgefallen hat. Wiederum wenn man ſaget, daß GOtt etwas nicht will: ſo meinet man entweder, daß er beſchloſſen hat, es ſoll nicht zur Exiſtentz kommen, und daß er deswegen weder hervorbringen, noch möglich machen, noch zulaſſen will; oder es ſoll nur angezeiget werden, es ſey etwas, welches ein ausdrückliches Gegentheil von den Objecten der göttlichen Grundbegierden in ſich hält, und woran er ſich alſo nicht vergnügen kan, ſondern welches ihm mißfällig iſt. Wenn von dem letztern die Rede iſt; ſo kan man nicht ſchlüſſen, daß dasjenige, was GOtt mißfällt, deswegen nicht ſeyn könne. Man nähme zum Voraus fälſchlich an, daß auch alle Zuſtände der Creaturen von GOtt ſelbſt hervorgebracht würden, da er denn, wie geſagt, freylich allezeit nach der Güte und Vollkommenheit wircken müſte, und alſo nichts ihm mißfälliges hervorbringen könte. GOtt kan die Geſchöpfe,

ſchöpfe, an denen das ihm Mißfällige entſtehet, wohl wegen der Verbindung mit andern guten Endzwecken erſchaffen. Nur den böſen Zuſtand in ihnen kan er nicht erſchaffen, oder durch das, was er erſchaffet, als unvermeidlich determiniren. Man könte zwar dencken, vielleicht ſey das Böſe darzu erſchaffen worden, damit durch die Ueberwindung deſſelben die guten Kräfte geübt und geſtärckt werden ſolten. Allein es iſt augenſcheinlich, daß die Tugend geſchwinder gebildet werden, und wachſen würde, wenn kein moraliſches Böſe in uns wäre, welches die guten Thätigkeiten des Willens iedesmal ſchwächte und verhinderte. Das freye Beſtreben, tugendhaft zu ſeyn, kan ſchon durch äuſſerlichen Wiederſtand, z. E. durch das ſauer werden, oder durch die Verſuchungen anderer Geſchöpfe, genugſam geübet werden. Demnach kan GOtt nicht mehr als die Möglichkeit des moraliſchen Böſen zugeſchrieben werden. Allein dieſelbe iſt auch nichts anders als die Schöpfung des freyen Willens ſelbſt, und alſo die Möglichkeit einer freywilligen Tugend ſelbſt, wenn man dieſelbe auf einer andern Seite betrachtet, § 211.

Nur die Möglichkeit des Böſen iſt von GOtt, welche aber auch die Möglichkeit der Tugend iſt.

§ 254.

Es iſt auch kein böſer Gott.

Es kan auch ferner keinen unerſchaffenen ewigen Geiſt auſſer GOtt geben, von welchem das moraliſche Böſe herkäme, dergleichen die alten Perſer und die Manichäer geglaubet, und ihn den böſen Gott

genennet haben. Denn ich antworte erſtlich, daß von einem ſolchen ewigen böſen Geiſte doch allenfalls nicht mehr, als die angebohrne Neigung, und was daraus erfolge, wiefern es nothwendig daraus erfolgen muß, herkommen könte. Wir ſind uns aber bewuſt, daß auch willkührliches Böſe in uns geſchehe, und wiſſen daher, daß unſer freyer Wille eine Urſache des Böſen abgeben könne. Da wir nun bald zeigen wollen, daß durch die Folgen der freyen Thaten in den Menſchen auch ſelbſt die angebohrnen Neigungen zum Böſen in andern Menſchen möglich ſind; ſo wäre es ja vergeblich, allererſt eine andere ewige Urſache dazu, davon wir keine Spuhr antreffen, zu erdichten. Ferner iſt aber auch ein ewiger böſer Geiſt wieder alle Vernunft. Denn was ewig iſt, iſt nothwendig. Was nothwendig iſt, deſſen Nichtſeyn muß ſich nicht dencken laſſen. Eine Subſtantz, deren Nichtſeyn ſich nicht ſoll dencken laſſen, muß alle nur mögliche Vollkommenheiten haben. Dieſe hat ein ewiger böſer Geiſt nicht, weil er die Vollkommenheit nicht liebet, § 171. Folglich iſt auch kein ewiger böſer Geiſt möglich. Endlich aber iſt es auch eine groſſe Beleidigung GOttes, einen böſen Gott zu glauben; geſetzt auch, daß man die Unmöglichkeit deſſelben nicht zeigen könte, ſondern nur eine andere Möglichkeit ſähe, den Urſprung

ſprung des Böſen zu erklären, und alſo nicht genöthiget wäre, ihn anzunehmen. Denn man legte alsdenn gewiſſe Eigenſchaften und Vorrechte GOttes ohne allen Grund einem ſolchen Dinge bey, das GOtt haſſen müſte, durch welches auch ſeine Macht und Vollkommenheit eingeſchränckt würde; und welches auch GOtt auſſer Stand ſetzte, unſer Geſetzgeber und Richter zu ſeyn, weil wir allemal die Schuld ableugnen, und ſie der böſen Macht andichten könnten; welches alles der Ehrerbietung und Liebe zu GOtt ſchlechterdings zuwieder iſt.

§ 255.

Der Urſprung des Böſen läſt ſich auch aus der Einſchränkung unſeres Weſens nicht zureichend erklären.

Das Böſe hat demnach ſeine zureichende Urſache nicht in einem auſſer dem menſchlichen Geſchlechte befindlichen äuſſerlichen Dinge. Es hat aber auch ſeinen zureichenden Grund ferner nicht etwan in der nothwendigen Einſchränckung und Endlichkeit des menſchlichen Weſens. Die Einſchränckung des menſchlichen Weſens iſt zwar ein Grund der Möglichkeit zum Böſen. Allein die wirckliche Entſtehung deſſelben läſt ſich daraus noch gar nicht verſtehen, und es iſt keine zureichende Urſache vorhanden, welche zur Möglichkeit des Böſen das, was noch fehlte, wenn es wircklich werden ſolte, hinzugethan habe, oder auch nur habe hinzuthun können. Ich will ietzo nicht erwähnen, was diejenigen, welche den Urſprung des Böſen aus dieſem Grunde zu erklären

belieben, vor unrichtige Begriffe von dem Weſen und andern dabey vorkommenden Materien der Ontologie annehmen, weil ich hier den Platz nicht dazu habe, ſolches auszuführen. Ich erinnere nur dieſes, daß, wenn man das moraliſche Böſe aus der Einſchränckung des Weſens als eine ſolche Folge herleitet, welche bey Setzung deſſelben nicht hat auſſenbleiben können, hierdurch das moraliſche Böſe nicht erkläret, ſondern geleugnet wird. Denn das wahre moraliſche Böſe ſoll etwas ſeyn, welches GOtt mißfällig iſt, welches ſeinem Willen, und denen mit den Creaturen abgezielten Endzwecken wiederſtreitet, § 171, und daher zugerechnet, § 199, und beſtrafet wird, § 190. Nun wäre es aber ungereimt zu ſagen, daß GOtt etwas mißfiele, oder daß er etwas ſtrafe, was ein unausbleiblicher Umſtand oder Folge eines Weſens iſt, welches er ſelbſt erſchaffen hat, und nicht anders hat erſchaffen können. Man muß alſo eines von beyden nothwendig zugeſtehen, entweder daß es kein moraliſches Böſe giebt, oder daß aus der Einſchränckung des menſchlichen Weſens nicht die wirckliche Entſtehung, ſondern nur ein unzureichender Grund der Möglichkeit des Böſen, hergeleitet werden könne. Endlich folget auch noch dieſes daraus, daß alle endliche Geiſter ſtets ſündigen müſſen, wenn die Sünde eine unausbleibliche

liche Folge ihrer Endlichkeit iſt, welches kein Vernünftiger einräumen wird.

§ 256.

Erläuterung, wie vielerley Arten von Unvollkommenheit es giebt.

Zu mehrerer Erläuterung beliebe man zu unterſcheiden, daß es dreyerley Art von Unvollkommenheit gebe. Erſtlich diejenige Einſchränckung, welche die bloſſe Abweſenheit der Unendlichkeit iſt. Dieſe iſt aber auch keine Sünde, weil ſie einer iedweden Creatur nothwendig iſt. Zum andern, die Abweſenheit einer gröſſern Vollkommenheit, welche ſich an andern Creaturen befindet, welche aber zu dem Endzwecke dieſer Creaturen inſonderheit nicht mit gehöret, weil ſie durch das ihr beygelegte Weſen zu erreichen nicht möglich iſt. Dieſe iſt abermal keine Sünde, weil ein Geiſt, in welchem ſie ſich befindet, ſeine weſentliche Vollkommenheit dem ohngeachtet haben kan; hingegen das moraliſche Böſe in der Ermangelung der Uebereinſtimmung des moraliſchen Zuſtandes mit ſeiner weſentlichen Vollkommenheit beſtehet. Die dritte Art von Unvollkommenheit iſt ein ſolcher Zuſtand, welcher dem Endzwecke, um welches willen die Sache da iſt, und um welches willen ſie von GOtt geſchaffen worden, zuwieder iſt, dergleichen iſt die Thorheit, Bosheit, Ungerechtigkeit. Solche Unvollkommenheit an einem vernünftigen Geiſte iſt allererſt Sünde, welche aber, wenn nicht noch eine Urſache hinzukommt, aus der

Endlichkeit nicht fließt, ſondern in derſelben nur einen Grund ihrer Möglichkeit hat.

§ 257.

Daß das Böſe ſeinen Urſprung von dem Mißbrauche des freyen Willens habe.

Es muß alſo das moraliſche Böſe ſeinen Urſprung von dem Mißbrauche des menſchlichen freyen Willens haben. Es können Verführungen anderer Geiſter darzu gekommen ſeyn. Da aber dieſes eine hiſtoriſche Sache iſt, ſo läſt ſich aus der Vernunft hievon nichts ausmachen. GOtt aber muß den Menſchen im Anfange entweder ſo erſchaffen haben, daß er ſich zum Guten und Böſen indifferent verhielt, oder, welches noch wahrſcheinlicher iſt, daß er gar zum Guten eine Neigung gehabt, welche er hingegen zum Böſen nicht hatte. Es läſt ſich auch erſtlich aus der Natur des freyen Willens wohl begreifen, daß derſelbe gemißbrauchet werden, und ſich deswegen zum Böſen entſchlieſſen könne, wie § 55, 56 gezeiget worden, mit welcher Erklärung hoffentlich diejenigen zufrieden ſeyn werden, welche nur wohl eingedenck ſind, daß wir hier nicht mit einer Urſache zu thun haben, welche allezeit durch überwiegende Gründe determinirt werden muß, wenn ſie wircken ſoll, § 47; ſondern mit einer ſolchen, von welcher man nur zu erweiſen nöthig hat, daß ihr eine Wirckung möglich geweſen, wenn man ihr dieſelbe in demjenigen Falle mit Wahrheit will zuſchreiben können, da alle übrige anſcheinende Möglichkeiten ſich hin-

weg-

wegſchaffen laſſen. Wir können uns hier begnügen laſſen, eine ſolche Urſache des Böſen gefunden zu haben, welche die einzige iſt, welcher dieſe Wirckung möglich geweſen, und welcher wir dahero dieſelbe zuſchreiben, nachdem uns von dem Daſeyn derſelben die Erfahrung a poſteriori überzeuget hat. Dieſes iſt gantz etwas anders, als wenn man ſich daran begnügen läſt, die Möglichkeit des Böſen aus der Einſchränckung des menſchlichen Weſens angenommen zu haben, weil die Einſchränckung nur ein Theil von demjenigen iſt, was zur wircklichen Möglichkeit, daß Böſes entſtehe, erfordert wird, als worzu noch ferner gehöret, daß in einem eingeſchränckten Geiſte der freye Wille und deſſen Mißbrauch hinzukomme. Indem wir dieſen zur Urſache des Böſen angeben, ſo beruffen wir uns auf eine thätige Kraft, welche von der Möglichkeit zur Wircklichkeit fortgehet, das iſt, welche durch ihre Thätigkeit dasjenige wircklich machet, was ihr zu verurſachen möglich war. Wer hingegen den Urſprung des Böſen aus der Einſchränckung des menſchlichen Weſens herleitet, welche doch das Böſe nur möglich machet, der muß von der Möglichkeit auf die Wircklichkeit ſchlüſſen. Sein Urtheil iſt daher eben ſo unzulänglich, als wenn Jemand den Urſprung einer Feuersbrunſt dadurch erklärt zu haben vorgäbe, weil er gezeigt hätte, daß verbrennliche Materie

Rechtfertigung dieſer Erklärung von dem Urſprunge des Böſen.

terie an dem Orte da geweſen, wo das Feuer ausgekommen, oder gewütet hat. Ferner erfolgen aus den freyen Thaten gewiſſe Veränderungen, welche hernach in dem Menſchen fortdauren, und iemehr der freye Wille gemißbraucht wird, deſto mehr Verderbniſſe noch ferner nach ſich ziehen. Endlich muß aus dergleichen in den Menſchen einmahl entſtandenen Verderbniſſen auch die Fortpflanzung des Böſen eben ſo wohl als möglich zugegeben werden, als es aus andern Umſtänden bekannt iſt, daß, obgleich die Eltern weder die Subſtanz der Seele des Kindes ſelbſt, noch irgend eine Grundkraft derſelben hervorzubringen vermögen, ſie dennoch die Kräfte und den Zuſtand derſelben auf mancherley Weiſe determiniren können, § 90.

§ 258.

Wie vielerley Arten von moraliſchen Böſen es giebt.

Was nun aber die vornehmſten Arten des unter den Menſchen im Schwange gehenden moraliſchen Böſen anlanget; ſo finden wir theils eine Schwäche der guten Kräfte und ein unrichtiges Verhältniß der edlern zu den unedlern, theils aber auch ganz böſe Richtungen und Angewöhnungen unſerer Kräfte, welche ihren nächſten Sitz im Verſtande, oder im Willen, oder in beyden zugleich haben. Und dieſe letztern ſind keine bloß negativiſchen Dinge, ob es gleich auch keine Grundkräfte ſind: woraus man ſehen kan, daß

die

die Meinung derer nicht beſtehen könne, welche alles moraliſche Böſe vor etwas bloß negativiſches halten.

§ 259.

Es iſt zwar unmöglich, alle Arten der moraliſchen Verderbniſſe durchzugehen. Jedoch muß ich die vornehmſten davon berühren. Unter denenjenigen, welche ihre Wirckung im **Verſtande** äuſſern, verdienen beſonders folgende angemerckt zu werden. 1) Die **Neigung, bey dunckeln Begriffen ſtehen zu bleiben**, welches den Grund zu allen Irrthümern und Verwirrungen legt. Dabey ſich dem ungeachtet bey den Menſchen eine groſſe Kühnheit findet, ſich auf ihre eigenen Urtheile, beſonders in moraliſchen Materien, ſogleich zu verlaſſen. 2) Die **Vorurtheile**, worunter man ſolche unerwieſene Sätze verſtehet, welche uns dergeſtalt zur Gewohnheit geworden ſind, daß wir auch unwiſſend aus denſelben urtheilen. Die Vorurtheile ſind demnach ordentlicher Weiſe falſche Sätze, doch können ſie auch zufälliger Weiſe wahr ſeyn. Man verwirre die Vorurtheile nicht mit derjenigen Erkenntniß der gemeinen Leute, welche ſich auf eine innerliche Empfindung gründet, daß auf einer Seite mehr Grund als auf der andern vorhanden ſey, ob ſie ſich gleich darüber nicht deutlich zu erklären, oder zu vertheidigen wiſſen. Denn weil der Verſtand in allen

Welches die vornehmſten Verderbniſſe in Anſehung des Verſtandes ſind.

Die Neigung, bey dunkeln Begriffen ſtehen zu bleiben.

Die Vorurtheile.

Menſchen nach einerley Regeln wirckt; ſo iſt alsdenn in der That eine Ueberzeugung vorhanden, und mithin wird ein ſolcher Satz nicht unerwieſen angenommen.

Eintheilung der Vorurtheile.

Die Vorurtheile bekommen ihre Stärcke entweder nur dadurch, daß der Verſtand an einen gewiſſen Satz oder gewiſſe Art zu dencken angewöhnet worden, oder zugleich dadurch, daß auch gewiſſe Neigungen unſers Willens dabey intereßirt ſind, § 100. Die letztern ſind viel ſchwerer zu vertreiben, als die erſtern, weil man bey Hinwegſchaffung derſelben zwo Urſachen überwinden muß. Es iſt aber zu mercken, daß ſich unſere Neigungen vielmal bey Sätzen intereßiren, welche noch ſo theoretiſch zu ſeyn ſcheinen, wenn wir dieſelben z. E. etwan ſchon zu vertheidigen übernommen haben, oder wenn ſie Mode ſind, und wir unſern Vortheil dabey hoffen, und ſo ferner.

Welches die gewöhnlichſten Vorurtheile ſind.

Die gewöhnlichſten Vorurtheile, welche unter den Menſchen im Schwange gehen, ſind diejenigen, da ſie ſich ein unveränderliches Verhängniß und eine Nothwendigkeit aller Dinge, einen falſchen Endzweck des menſchlichen Lebens, oder eine Gleichgültigkeit der menſchlichen Handlungen, einbilden, ingleichen das Vorurtheil des Ehranſehens, und des allzu groſſen Vertrauens auf ſich ſelbſt, oder des allzu groſſen Mißtrauens gegen ſich ſelbſt. Ich habe an einem andern Orte davon ausführ-

führlicher gehandelt. * 3) Die äuſſerliche und innerliche Unachtſamkeit, § 29. 4) Die Neugierigkeit, d. i. die Neigung individualiſche Begebenheiten, welche uns nichts angehen, bloß um ihrer Neuigkeit willen wiſſen zu wollen, und darüber wichtigere Geſchäfte hintanzuſetzen. 5) Der Aberglaube, welcher eine Neigung iſt, geheimnißvolle Kräfte, durch welche die Welt und die menſchlichen Begebenheiten regieret werden ſollen, ohne vernünftige Urſache, und vornemlich in ſolchen Dingen zu glauben, welche derſelben nicht fähig ſind. 6) Der Unglaube, worunter ich eine Neigung verſtehe, nichts vor wahr zu halten, wenn es nicht ſinnlich gemacht, oder vollkommen deutlich begriffen werden kan, ob es gleich ſo viel Beweisgrund vor ſich hat, als nöthig iſt, oder gar, als es in ſeiner Art haben kan. Der Argwohn, Scepticiſmus und Unglaube gegen die Religion ſind Gattungen davon. Ein ſolcher Menſch will ſich nicht beruhigen, ſo lange er ſich wahrhaftig oder fälſchlich überredet, es ſey noch ein höherer Grad von Ueberzeugung möglich, welchen er auch bey der vorhabenden Sache verlanget, oder ſie wiedrigenfalls verwerfen will, ungeachtet ſo viel Beweisgrund vor die Sache da iſt, daß da-

Die Unachtſamkeit.

Die Neugierigkeit.

Der Aberglaube.

Der Unglaube.

* Siehe die Diſſ. de corruptelis intellectus a voluntate pedentibus, § 49-60. in denen opuſculis philoſophico-theologicis.

dadurch ein vernünftiges Weſen ſchon zum Beyfall verbunden wird, wenn auch gleich die andere Art von Ueberzeugung nicht hinzukommt, oder gar nicht möglich iſt. Dabey iſt er immer geneigt, neue Zweifel zu erregen, und gleichwol ungeduldig, die Auflöſung derſelben anzuhören, und die Neigung, bey ſeinem Urtheile zu bleiben, veranlaſſet ihn, ſeine Aufmerkſamkeit nur auf dasjenige zu richten, was ihn darinnen beſtätiget, nicht aber auf die Gegengründe, welche ihn nöthigen möchten, davon abzuweichen.

§ 260.

Welches die einfachern Arten der Verderbniſſe im Willen ſind.

Die Faulheit.

In dem menſchlichen Willen will ich als die einfachern Arten der Verderbniſſe vornemlich folgende bemerken. 1) Die Faulheit oder Gewohnheit, diejenigen Handlungen zu unterlaſſen und zu verabſcheuen, welche uns ſauer werden, darum weil ſie uns ſauer werden, § 245. Die Faulheit gründet ſich ferner auf ein ſchwaches Begehren der guten Endzwecke, bey deſſen Daſeyn ſie uns nicht ſauer werden, oder wir das Sauerwerden nicht achten würden, § 103, und auf den unterlaſſenen Gebrauch des freyen Willens, § 58. Wie daraus unter gewiſſen Bedingungen die Neigung entſtehe, unnütze, oder uns nichts angehende Dinge vorzunehmen, iſt ſchon § 103 gezeiget worden. 2) Die

Die Zärtlichkeit.

Zärtlichkeit, d. i. eine allzu ſtarcke Verabſcheuung aller körperlichen Unannehmlichkeit. Dieſe zeiget eine Schwäche der edlern

lern, und Stärcke der unedlern Begierden an. Man verwirre ſie aber nicht mit demjenigen Zuſtande, da einer nur wegen Schwachheit ſeiner Natur, oder wegen der Erziehung, welche er gehabt hat, nicht viel vertragen kan, welches aber etwas Unmoraliſches iſt. 3) Die Sinnlichkeit oder Neigung, ſeine Glückſeligkeit in Objecten der äuſſerlichen Sinne zu ſuchen. Die Herrſchaft der thieriſchen Begierden über die menſchlichen iſt eine Gattung hiervon. 4) **Die Verabſcheuung aller Verbindlichkeit**, welche ſehr gemein iſt. Es entſtehet daher die Wiederſpenſtigkeit wieder Zucht und Ordnung, ein heimlicher Haß wieder die Religion, und gegen die Leute, welche damit zu thun haben, ein Wunſch, daß kein GOtt ſeyn möchte, oder daß wir mit ihm nichts zu thun haben dürften, ja vielmahl eine Verabſcheuung aller zweckmäßig und nach Regeln eingerichteten Handlungen. In dieſem Zuſtande iſt die natürliche und unſchuldige Begierde nach Freyheit, § 120, verirret. Die Niederträchtigkeit, welche der lobenswürdigen Begierde frey zu ſeyn zum Theil entgegen geſetzt wird, iſt nur deswegen tadelhaft, weil ſie eine ſolche Verabſäumung der uns zukommenden Rechte iſt, welche ſich auf Furchtſamkeit, Faulheit und die Herrſchaft der unedlern Begierden gründet. 5) Die verderbte **Eigenliebe**, § 112, 127, d. i. die aus dem

Die Sinnlichkeit.

Die Verabſcheuung der Verbindlichkeit.

Die Eigenliebe.

dem Vergnügen an ſeinen eigenen vermeinten Vollkommenheiten herrührende Gewohnheit, ſich andern ohne Urſache und ohne fernere Abſicht vorzuziehen und zu verlangen, daß uns auch andere vorziehen ſollen. 6) Der Eigennutz, da man in allen Handlungen ſeinen eigenen Nutzen zum höchſten Zwecke macht, und nichts aus Liebe oder Schuldigkeit thun will. 7) Die Veränderlichkeit, welche daher rühret, weil man in nichtswürdigen Dingen zu viel Güte geſucht, hingegen die Güte der vollkommenſten Objecte nicht eingeſehen hat. 8) Die Hefftigkeit der Affecten, § 78, und die allzu groſſe Leichtigkeit, darzu heftig gereizet zu werden. 9) Eine entſetzliche Menge aus der Art geſchlagener Begierden. Z. E. Die Begierde, lauter ſeltene Sachen, oder lauter neue Sachen zu haben, oder alles ins Kurtze gebracht zu wiſſen, immer zu ſpielen und zu ſchertzen, und ſo ferner. Ja einige dergleichen erzeugte Begierden ſind dergeſtalt aus der Art geſchlagen, daß nicht etwan nur gewiſſe Umſtände daran einer Verbeſſerung bedürfen, ſondern, daß gar nichts Gutes mehr daran iſt. Von ſolcher Art iſt z. E. der Neid, d. i. derjenige Gemüthszuſtand, da man über das Wohlſeyn eines andern mißvergnügt wird; daher man es ihm dergeſtalt zu entziehen ſuchet, daß man lieber ſähe, wenn es von gar niemanden beſeſſen würde, als daß es von ihm

Der Eigennutz.

Die Veränderlichkeit.

Die Heftigkeit der Affecten und Leichtigkeit, gereizt zu werden.

Mancherley verirrte Begierden.

Gantz und gar böſe Begierden.

Der Neid.

ihm genoſſen werden ſoll. Ferner die Schadenfreude, da man aus dem Schaden des andern ein Vergnügen ſchöpft. Wenn wir an ſolchen Schmertzen des andern ein Vergnügen ſchöpfen, welche wir ihm ſelbſt zufügen, ſo wird es Grauſamkeit genennet. Eine Gattung von den gantz und gar böſen Begierden iſt auch die Begierde, andern Leuten etwas zum Poſſen zu thun, die Begierde, einen andern vor einen Narren zu halten, und die Spötterey, d. i. die Neigung, aus den Vorſtellungen wahrer oder vermeinter Fehler anderer Leute ein Vergnügen zu ſchöpfen. 10) Der verdorbene moraliſche Geſchmack, § 108. 11) Die Hartnäckigkeit, oder derjenige Zuſtand der Seele, welcher macht, daß man immer in einerley Zuſtande des Gemüthes bleiben will, wiefern der Menſch dadurch geneigt gemacht wird, keinen guten Vorſtellungen zur Beſſerung Gehör zu geben. Die Art und Weiſe, wie die Entſtehung dieſer und unzehlicher anderer Verderbniſſe des Willens möglich ſey, und gleichwol die Schuld zuletzt allezeit auf den unterlaſſenen, oder unvollſtändigen, oder ganz böſen Gebrauch des freyen Willens ankomme, iſt aus der Thelematologie leicht zu begreiffen; daher ich in beſonderer Ausführung derſelben nicht weitläuftig ſeyn will.

Die Schadenfreude.

Die Grauſamkeit.

Die Begierde, andern etwas zum Poſſen zu thun.

Die Spötterey.

Der verdorbene Geſchmack.

Die Hartnäckigkeit.

§ 261.

§ 261.

Welche unter den mehr zuſammengeſetzten Verderbniſſen des Willens die merckwürdigſten ſind.

Unter den mehr zuſammengeſetzten Arten der Verderbniſſe des Willens hat man zeithero beſonders drey bemerckt, welche ſehr häufig vorkommen, und deswegen vor andern in die Augen gefallen ſind. Es iſt ſolches der Ehrgeitz, der Geldgeitz und die Wolluſt, deswegen ich dieſelben noch insonderheit ausführen will, wobey man ſich aber nicht einbilden muß, als ob alle Laſter unter denſelbigen begriffen ſeyn müſten.

§ 262.

Was die Wolluſt im engern Verſtande iſt.

Die Wolluſt kan man im engern Verſtande vor eine ſolche Angewöhnung des Gemüthes halten, da man lauter ſolch Vergnügen ohne fernere Abſicht begehret, bey welchem man ſich gantz, oder gröſtentheils nur leidend verhalten darf.

Eintheilung der Wolluſt in die körperliche und idealiſche.

Sie theilet ſich in die körperliche, welche körperliches Vergnügen ſuchet, § 70, und in die idealiſche, welche nach idealiſchem Vergnügen ſtrebt, d. i. nach ſolchem, welches uns vermittelſt einer Idee vergnüget, zu welcher Abſtractionskraft nöthig iſt. Jedoch iſt zu verſtehen, daß die idealiſche Wolluſt nur mit ſolchen Objecten zu thun habe, bey welchen es an einer dunckeln Abſtraction genung iſt, weil das Vergnügen, welches aus deutlicher Erkenntniß der Wahrheit beſtehet, ein thätiges Vergnügen iſt.

Fernere Eintheilung der körperlichen Wolluſt.

Als Gattungen gehören zu der körperlichen Wolluſt die leckerhafte, gefräßige, verſoffene, zärtliche, verſchlafene

ne und veneriſche Wolluſt, welche letztere wiederum bald mehr eine geile, bald mehr eine verliebte iſt, § 153. Die Begriffe der erzehlten Arten der Wolluſt wird man ſogleich aus ihren Nahmen verſtehen. Die Wollüſtigen haben gemeiniglich noch viel andere Laſter an ſich, nicht eben deswegen, als ob ſie aus der Wolluſt herflöſſen, ſondern darum, weil ſie der Wolluſt am wenigſten wiederſtreiten; daher die andern Begierden, welche der eigentliche Grund davon ſind, in einem wollüſtigen Gemüthe nicht verhindert werden. Dergleichen iſt die unmäßige Begierde zu ſpielen, zu tantzen, die Neugierigkeit, Pracht und Verſchwendung u. ſ. f. Die Wollüſtigen ſind auch ſehr veränderlich, weil ſie gemeiniglich ſangviniſch ſind, § 64, und weil die Eitelkeit und die betrogene Hoffnung der Glückſeligkeit ſich an ihren Objecten am leichteſten offenbahret, § 260. In einem weitern Verſtande nennet man auch überhaupt den verirrten Glückſeligkeitstrieb, da man überall das Vergnügen zum höchſten Zwecke macht, mit dem Namen der Wolluſt, und alsdenn macht die gelehrte Wolluſt, das iſt, die Gewohnheit bloß um des Vergnügens willen zu ſtudiren, noch eine merkwürdige Claſſe aus. Wenn in einem Gemüthe, welches bloß das Vergnügen zum höchſten Zwecke macht, gewiſſe Kräfte ſehr ſtarck ſind, daß ſie alſo, wenn ſie dieſelben

Noch andere Eigenſchaften der Wollüſtigen.

Was die Wolluſt im weitern Verſtande iſt.

Warum manche Wollüſtige ein mühſames Vergnügen ſuchen.

gantz gebrauchen, auch bey einer vielfachen Thätigkeit keine ſonderliche Beſchwerlichkeit empfinden, § 103, und alſo auch die eigentliche Wolluſt, wiefern ſie in Anſehung gewiſſer Begierden vorhanden iſt, dadurch nicht mercklich geſtöhret wird; ſo nehmen ſie öfters Dinge vor, darzu ſehr viele Bemühung gehöret, und welche doch, wenn ſie geſchehen, zu weiter nichts als zum Vergnügen dienen, und weiter keinen Nutzen hinter ſich laſſen, woraus man ſogleich ſiehet, daß bloß das Vergnügen der Endzweck geweſen ſeyn müſſe, z. E. ſie legen ſich auf die Muſik, Mahlerey, Poeſie, ſie treiben beſchwerliche Uebungen des Körpers, u. ſ. f.

§ 263.

Was der Ehrgeitz iſt.

Unterſchied der edlern und unedlern Arten des Ehrgeitzes.

Der **Ehrgeitz** iſt eine Gewohnheit, ohne fernere Abſicht zu begehren, daß uns die Leute andern vorziehen ſollen. Die **edlern Arten** deſſelben ſuchen die Vorzüge zu verdienen, und verlangen auch eine wahre Ehre, § 120; daher ſie entweder die **innerliche Ehre** und die äuſſerlichen Zeichen derſelben, welche man die **äuſſerliche Ehre** nennet, zugleich verlangen, oder ſich auch wohl nur an der innerlichen Ehre begnügen laſſen. Die **unedlern Arten** aber verlangen die Ehre ohne wahrhaftige Verdienſte. Daher meinen ſie, daß ſie dieſelbe ſchon wegen ihrer natürlichen Gaben oder Glücksvorzüge verdienen; oder ſie nehmen nur durch **Windmacherey** den Schein der Verdienſte an ſich; oder

oder ſie gebrauchen ſich allerhand äuſſerlicher Mittel, welche der gemeine Mann zu bewundern und deswegen einen dem andern vorzuziehen geneigt iſt, dergleichen ſind Pracht, Ehrentitel, der Umgang mit vornehmen Perſonen und dergleichen; oder ſie ſuchen gar die Ehre durch Gewalt und Liſt, durch Unterdrückung und Verleumdung anderer, und durch allerley Ungerechtigkeit zu behaupten. So vielerley Arten von Gütern und Vollkommenheiten es giebt, um derentwillen iemand ſeines gleichen, oder auch wohl ein Stand andern Ständen vorgezogen zu werden pflegt, ſo vielerley Mittel giebt es auch, welche der Ehrgeitz zu ſeinem Endzwecke anwendet. Es bekommt daher der Ehrgeitz von den Mitteln, wodurch er Vorzüge zu erlangen ſucht, unterſchiedene Nahmen.

der gelehrte Ehrgeitz.

Der **gelehrte Ehrgeitz** iſt, welcher die Ehre in den Wiſſenſchaften ſucht.

der geiſtliche Ehrgeitz.

Der **geiſtliche Ehrgeitz** iſt, welcher ſie durch den Schein der Frömmigkeit oder durch Religions-Eyfer und Religions-Streitigkeiten zu erlangen bemühet iſt.

der raiſonnable Ehrgeitz.

Der **raiſonnable Ehrgeitz** ſuchet die Ehre durch ſolche Dienſte, welche er andern mit dem Scheine der Großmuth erweiſet.

der männliche Ehrgeitz.

Der **männliche Ehrgeitz** ſetzet ſeine Ehre in der Stärcke und männlichen Uebungen des Körpers.

der ſoldatiſche Ehrgeitz.

Der **ſoldatiſche Ehrgeitz** ſuchet ſie durch unerſchrocknen Muth im Kriege und Schlägereyen.

der weibiſche Ehrgeitz.

Der **weibiſche Ehr-**

Ehrgeitz bemühet ſich durch Schönheit und Putz Vorzüge zu erlangen. Man verwirre ihn nicht mit dem weiblichen Ehrgeitze überhaupt, welcher ſich auch auf andere Objecte, z. E. auf eine geſchickte Wirthſchaft, erſtrecket. Der prahlende Ehrgeitz beſtrebet ſich durch Erzehlungen von ſich ſelbſt, wodurch er Vorzüge zu erlangen vermeinet, ſie mögen nun wahr oder erdichtet ſeyn, eine groſſe Meinung von ſich zu erwecken. Der pedantiſche Ehrgeitz ſuchet ſeine Ehre dadurch, daß er über unnütze Kleinigkeiten, welche er aber vor wichtige Dinge hält, und ſich einmal zur unveränderlichen Regel gemacht hat, ſteiff und feſte hält. Die Poltronnerie iſt, wenn man die Meinung anderer, daß ſie uns viel Muth zuſchreiben ſollen, durch den Gebrauch ſolcher Worte, Gebehrden und anderer Bezeigungen zu erlangen ſucht, welche ſonſt als Zeichen eines groſſen Muthes angeſehen werden, iedoch ſo, daß keine Gründlichkeit darhinter ſteckt, und daher, wenn es zur That kommt, die Blöſſe eines ſolchen Menſchens auf eine lächerliche Art offenbahr wird. Der Bauerſtoltz iſt ein ſolches Bezeigen, da man dadurch Ehre zu erlangen ſucht, daß man ſich ſelbſt andern vorziehet, iedoch ſo, daß ſolches mit einer in die Sinne fallenden Ungeſchicklichkeit geſchiehet. Es laſſen ſich beſtändig noch mehr dergleichen Gattungen des Ehrgeitzes wahrnehmen, weil die

der prahlende Ehrgeitz.

der pedantiſche Ehrgeitz.

die Poltronnerie.

der Bauerſtoltz.

Zahl

Zahl der Objecte, worauf der Ehrgeitz verfallen kan, unermeßlich groß iſt. Die erzählten aber werden die vornehmſten ſeyn.

§ 264.

Mit dem Ehrgeitze iſt ein anderes Laſter nahe verwandt, nemlich der Hochmuth, worunter man die Gewohnheit verſtehet, ſich andern, wegen einer allzuhohen Meinung, welche man von ſeinen eigenen wahren oder eingebildeten Vollkommenheiten hat, weiter, als man Urſache hat, vorzuziehen. Es kan demnach aus dem Hochmuthe Ehrgeitz, und aus dem Ehrgeitze Hochmuth entſtehen. Das letztere iſt dadurch möglich, weil man ſich den Nutzen und das Vergnügen, welches andere von der Ehre zu haben ſcheinen, anfangs kan antreiben laſſen, dieſelbe gleichfalls zu begehren, hernach aber, wenn ſie uns erwieſen wird, ſich leichte verführen läſt, zu glauben, daß wir dieſelbe in der That verdienen. Dem Ehrgeitze iſt als der andere Abweg die Niederträchtigkeit entgegen geſetzt, welche eine Gewohnheit iſt, die Vorzüge ohne tugendhafte Abſicht, nemlich aus Mangel der Erkenntniß, oder wegen Faulheit und Herrſchaft der unedlern Begierden, nur ſchlechterdings zu verachten, § 260. Mit dem Ehrgeitze iſt ein anderes Laſter nicht zu verwirren, nemlich derjenige herrſchende Vollkommenheitstrieb, da man die Vollkommenheit ſeines eigenen Weſens

Was der Hochmuth iſt.

Wie Ehrgeitz und Hochmuth aus einander entſtehen können.

Was die Niederträchtigkeit iſt.

Der Ehrgeitz iſt von dem herrſchenden Vollkommenheits-

triebe überhaupt unterſchieden.

zur höchſten Abſicht macht, iedoch nur auf eine ſcheinbare Vollkommenheit verfällt, weil man dieſelbe nicht in der Tugend ſuchet. Hierbey haben einige nicht eben den Endzweck, daß ihre Vollkommenheit andern bekannt werden ſoll, ſondern es iſt ihnen genug, wenn ſie ſich deren ſelbſt bewuſt ſind. Z. E. Sie ſtudiren beſtändig, wollen aber mit Fleiß verborgen bleiben; ſie ziehen andere durch, vergnügen ſich aber an nichts ſo ſehr, als wenn es jene nicht gemerckt haben, weil ſie ſich ſelbſt deswegen eine beſondere Kunſt zuſchreiben.

Ob es einen lobenswürdigen Ehrgeitz giebt.

Weil einige mit dem Ehrgeitze das Beſtreben nach Vollkommenheit oder Ehre überhaupt verwirret haben, welches unter den gehörigen Bedingungen da ſeyn kan und ſoll, wie an ſeinem Ort gezeigt werden wird; ſo reden ſie auch von einem erlaubten und lobenswürdigen Ehrgeitze, unter welcher Benennung ſie ihren eigenen Ehrgeitz auch allemahl entſchuldigen. Weil aber dieſes leicht zur Verwirrung Anlaß geben kan; ſo wird es beſſer ſeyn das letztere, die tugendhafte Ehrliebe oder Ehrbegierde zu nennen.

Ob der Ehrgeitz dem gemeinen Beſten zuträglich iſt.

Manche Leute ſehen es nicht gerne, daß man den Ehrgeitz unter die Laſter rechnet, weil ſie meinen, daß derſelbe das vornehmſte Mittel ſey, welches edle Gemüther zu einem unintereßirten Beſtreben nach lobenswürdigen Thaten antreibe. Allein ich antworte, daß das Gute, welches der Ehrgeitz ſchaffet, nur zufälliger Weiſe daraus

er=

erfolge. Wenn die Tugend in einem Gemüthe der höchſte Antrieb iſt; ſo wird alles dieſes Gute ebenfalls geſchehen: Hingegen die Ausſchweifungen und der Schade, welchen der Ehrgeitz zugleich anrichtet, werden dabey vermieden werden. Denn es iſt ja unleugbar, wie viel Neid, Feindſchaft, Mord, Aufruhr, Argliſt, Unterdrückung der Tugend, und Gewaltthätigkeit, der Ehrgeitz nach ſich ziehet, wie er auch das Gemüthe ſelbſt quälet und beunruhiget.

§ 265.

Was der Geitz iſt.

Der Geitz iſt dasjenige Laſter, da der verirrete und bloß auf den Beſitz eigenthümlicher Güter gerichtete Trieb nach Sicherheit auf das Zukünftige, nach und nach von dem gehörigen Endzwecke abgeleitet wird. Es iſt demnach der Geitz im Anfange eine Begierde ſeine Sicherheit aufs Zukünftige durch den Beſitz des Eigenthums, ſo viel es möglich iſt, zu befördern. Indem aber die Menſchen dieſen Endzweck nach und nach vergeſſen; ſo verwandelt er ſich in eine Gewohnheit, den Beſitz des Eigenthums ohne fernere Abſicht zu begehren. Daher will er das Erlangte nicht wiederum aufwenden, auch wo es der Endzweck des Eigenthums erfodert. Er ſuchet auch immer mehr zu erlangen, und vergnüget ſich alſo bloß an dem Beſitze.

Wie der Geitz von der Geldbegierde überhaupt unterſchieden wird.

Man verwirre den Geitz nicht mit der Geldbegierde, oder Begierde nach Reichthum überhaupt, welche ſich auch

 mit

mit andern Begierden verknüpfet, nur daß jene den Reichthum als ein Mittel zu ihren Abſichten verlangen, z. E. der Faule will Geld haben, damit er nicht arbeiten dürfe, der Wolüſtige, damit er ſich was zu gute thun könne, der Ehrgeitzige, damit er Staat machen oder groſſe Abſichten ausführen könne u. ſ. f. Der Geitzige aber wünſchet den Beſitz des Eigenthums, bloß um es zu ſparen und zu vermehren. Jedoch können ſich wohl mit dem Geitze andere Neigungen verknüpfen: daher auch hernach unterſchiedene Wirckungen erfolgen. Im niedrigen Grade giebt der Geitz nur nicht gerne her, thut aber niemanden unrecht, welches der karge Geitz heißt. Im höhern Grade folget daraus der ungerechte Geitz, welcher ſich auch mit anderer Leute Schaden bereichert. Wenn der Geitz es nur an andern Leuten fehlen läſt, ſich ſelbſt aber nichts abbricht, weil er nemlich noch mit andern heftigen Leidenſchaften verknüpfet iſt; ſo iſt es der neidiſche Geitz. Wenn er aber auch ſich ſelbſt abbricht, ſo wird es der ſordide Geitz genennet, bey welchem man der Geldbegierde ſeine Ehre, Beqvemlichkeit und Vergnügen aufopfert. In Anſehung der Mittel, welche der Geitz anwendet, iſt er in den wagenden und furchtſamen einzutheilen, unter denen jener viel waget, um viel zu gewinnen, dieſer aber lieber den Gewinſt entbehret, um nichts zu verlieren. Man

Der karge Geitz.

Der ungerechte Geitz.

Der neidiſche Geitz.

Der ſordide Geitz.

Der wagende u. furchtſame Geitz.

Man kan dieſe Eintheilung auch bey dem Verfahren aller andern Begierden machen. An dem Ehrgeitze fällt die Richtigkeit derſelben inſonderheit ſehr in die Augen. Es kömmt darauf an, ob bey einem Menſchen der Muth von Natur ſtarck iſt, § 86.

§ 266.

Was Eitelkeiten und Bosheiten im engern Verſtande ſind.

Diejenigen Laſter, welche darinnen beſtehen, daß man einer Sache, welche dem Menſchen vermöge einer natürlichen Begierde angenehm iſt, weiter als es die Tugend erlaubt, nachhängt, werden auch im engern Verſtande **Eitelkeiten** genennet. Man ſetzet denſelben die **Bosheiten** im engern Verſtande entgegen, worunter man ſolche Laſter verſtehet, von welchen man nicht präſumiret, daß eine natürliche Begierde zu dem Objecte vorhanden geweſen ſey. Im weitern Verſtande nennet man alles dasjenige eitel, was nicht ohne Aufhören gute Folgen nach ſich ziehet, und da man dannenhero ſich entweder gantz und gar vergebliche Mühe gegeben, oder da doch die Sache mit der Zeit einmal dergeſtalt vergehet, daß ſie weiter keinen Nutzen hinter ſich läſt.

Was im weitern Verſtande eitel heißt.

§ 267.

Was Leidenſchaften und herrſchende Leidenſchaften ſind, und wie ſie einzutheilen.

Wenn ein laſterhafter Trieb ſo ſtark iſt, daß die Freyheit des Willens denſelben gar nicht mehr, oder wenigſtens nicht ſo gleich überwinden kan; ſo kan man ihn eine Leidenſchaft nennen, § 71: weil der Menſch bey Reitzung derſelben entweder gantz und

gar gezwungen iſt, derſelben zu folgen, § 58, oder ſich doch weniger thätig verhält, als er ſoll, § 237. Diejenigen Leidenſchaften, nach denen man am öfterſten handelt, und welchen man im Colliſionsfalle am meiſten folget, heiſſen herrſchende Leidenſchaften. Es werden aber die herrſchenden Leidenſchaften entweder nur Vergleichungsweiſe alſo genennet, weil ſie nemlich in ihrer Wirckſamkeit ſtärcker, als andere ſind, mit welchen man ſie vergleichet. In dieſem Verſtande kan mehr als eine herrſchende Leidenſchaft in einer Seele ſeyn. Oder eine Leidenſchaft wird ſchlechterdings die herrſchende genennet, wenn ſie den ſchlechterdings höchſten Zweck ausmacht, ſo daß alle andere ihr ſubordinirt ſind, und von ihr regieret werden, § 18.

§ 286.

Was vor Schaden das Böſe nach ſich ziehet.

Wir haben nunmehro noch den Schaden, ich meine das phyſicaliſche Böſe, § 26, zu betrachten, welches aus dem moraliſchen Böſen entſtehet: da denn erhellen wird, daß, wenn wir nicht dasjenige beobachten, was GOtt von uns beobachtet wiſſen will, auch dasjenige, was wir wünſchen, unmöglich erlanget werden könne, ſondern vielmehr das Gegentheil davon zu unſerm gröſten Schmerz und Unglück erfolge. Zu dem Ende haben wir theils auf die ſchädlichen phyſicaliſchen Wirckungen Achtung zu geben, welche die Laſter in uns ſelbſt nach ſich ziehen, theils

Eintheilung dieſes Schadens.

theils auf die ſchädlichen Verhältniſſe, in welche wir dadurch mit GOtt und andern Menſchen gerathen.

§ 269.

Das moraliſche Böſe ziehet ſchädliche natürliche Folgen ſowohl in unſerer Seele als Leibe nach ſich, welche als natürliche Strafen deſſelben, § 197, anzuſehen ſind. Der Zuſtand unſerer Seelenkräfte iſt und bleibet dadurch unvollkommen. Die laſterhaften Begierden gründen ſich auf lauter Selbſtbetrug, da man den Dingen entweder gar ein falſches Weſen, oder doch einen gantz falſchen Grad der Güte und Schädlichkeit, des Werthes und Unwerthes, zuſchreibt. Ferner iſt es ein Selbſtbetrug, daß man dadurch die laſterhaften Begierden zu ſättigen gedencket, wenn man ihnen nachlebet, da ſie doch, wenn ſie nicht in tugendhafter Subordination ſtehen, dadurch nothwendig nur hungeriger werden, indem ſie ihr Object als einen letzten Zweck ſuchen, und folglich davon immer mehr begehren, gleichwohl aber, da dieſem unumſchränckten Verlangen nicht genug geſchehen kan, ſich von ihrer Sättigung immer weiter entfernen. Man ſiehet es auch in der Erfahrung, wie z. E. der Geitz und Ehrgeitz niemals genung haben, und immer dürftiger werden, ie mehr ſie bekommen, weil unterdeſſen die Begierde immer zugenommen hat. Die Wollüſtigen wer-

Was vor ſchädliche phyſicaliſche Folgen das Böſe nach ſich ziehet.

Die Unvollkommenheit der Seele.

Der Selbſtbetrug in Anſehung der Objecte.

Der Selbſtbetrug in Anſehung des Beſtrebens darnach.

werden zwar der individualiſchen Objecte bald überdrüßig, allein die Begierde andere an deren ſtatt und neue Veränderungen zu haben, wird immer gröſſer, das Gemüthe ſelbſt aber immer eckeler, und die Empfindung des Angenehmen ſtumpfer, ſo daß ihnen zuletzt nichts mehr gut genung iſt. Noch weiter iſt zu erwegen, daß der aus den Laſtern herrührende Stand der Unvollkommenheit der Seele beſtändig zunehme.

Der Verfall in mehrere Laſter.

Denn aus einem Laſter verfällt man immer in andere und noch gröſſere: wie denn alle Laſter in einer ſolchen Verknüpfung unter einander ſtehen, daß man aus einem in unzehlige andere verfallen kan; indem die regelmäßige Oberherrſchaft der Tugend in der Seele nicht vorhanden iſt, welche allein fähig war, ſo unzehlige Begierden und Reitzungen derſelben zu regieren und in Ordnung zu erhalten.

Der Grad wächſt, mit welchem man nach einem böſen Objecte ſtrebet.

Ja weil auch das vorhergegangene Laſter das Gemüthe zu einem noch höhern Grade entweder eben dieſer oder anderer Eitelkeiten und Bosheiten vorbereitet; ſo muß es mit einem böſen Gemüthe auch dem Grad nach, mit welchem es ſich nach einem böſen Objecte beſtrebet, ie länger ie ärger werden. Noch weiter iſt zu bedencken, daß ſich die Laſter immer in noch gröſſere habitus verwandeln.

Der habitus nimmt zu. Die Hartnäckigkeit und Unfähigkeit zur Beſſerung.

Dadurch nimmt aber auch die Hartnäckigkeit zu, und der Menſch wird immer ungeneigter, gute Vorſtellungen anzunehmen, oder dieſelben un-

par-

partheyiſch zu erwegen, da hingegen die Macht der Vorurtheile immer gröſſer wird. Da alſo hierdurch die Leidenſchaften immer zunehmen, hingegen die Möglichkeit, ſie wieder hinwegzuſchaffen, beſtändig abnimmt; ſo muß endlich die Seele in eine ſolche Sclaverey verfallen, aus welcher ſie hernach durch kein moraliſches Mittel mehr in Freyheit geſetzt werden kan. Aus dieſer Unvollkommenheit der Seele, welche die moraliſchen Verderbniſſe einführen, folget nun unzehliges Mißvergnügen, Schmertz und Unglückſeligkeit. Denn weil die unordentlichen Begierden wieder einander laufen, und demnach nicht alleſamt erfüllet werden können; ſo entſtehet daraus Streit und Unruhe. Die Affecten und Neigungen kämpfen miteinander, und das was der einen zu Gefallen geſchiehet, beträgt meiſtentheils nicht ſo viel, als das, was andern zuwieder geſchiehet. Es müſſen aber der Gelegenheit ſehr viel ſeyn, da den laſterhaften Abſichten wiederſtanden wird, weil die Laſter nichts anders als ein Aufruhr wieder die von GOtt gemachte Ordnung der Dinge ſind, und gleichſam wieder den Strohm ſchwimmen wollen. Erhält nun ein laſterhaftes Gemüthe nicht, was es ſuchet; ſo wird der Schmertz deſto gröſſer, ie unbändiger es iſt. Wird aber das Gemüthe ſeinen Selbſtbetrug gewahr; ſo entſtehet daraus Reue, Scham, Furcht und Gewiſſensangſt. Hingegen muß man

Die Sclaverey des freyen Willens.

Mancherley Mißvergnügen.

Streit der Begierden und Affecten.

Reue und Gewiſſensangſt.

man bey den Laſtern des wahren und gründlichen Vergnügens entbehren, welches aus der Tugend erfolgt ſeyn würde. In Anſehung unſers Leibes ziehet das moraliſche Böſe vielmahl Krankheiten und die Beſchleunigung des Todes nach ſich.

Kranckheit und Beſchleunigung des Todes.

§ 270.

Was das Böſe vor ſchädliche Verhältniſſe der Menſchen unter einander verurſachet. Die menſchliche Geſellſchaft wird zerrüttet.

Es werden aber auch laſterhafte Menſchen durch ihre Laſter in die ſchädlichſten Verhältniſſe mit andern Menſchen geſetzt. Die menſchliche Geſellſchaft, auf welcher das gemeinſchaftliche Wohlſeyn der Menſchen beruhet, wird getrennet. Einer ſchadet und beleidiget den andern. Sie hindern einander ſowohl an der Erlangung ihres Hauptzweckes, als ihrer Zufriedenheit und Vergnügens. Man wird es in der Erfahrung wahrnehmen, daß das meiſte Uebel, welches das menſchliche Geſchlechte drücket, nicht von dem Laufe der Natur, ſondern von den Laſtern herkomme; da ſich denn die Folgen von den laſterhaften Thaten eines einzigen vielmahl auf ſehr viel andere erſtrecken, welche dadurch unglücklich gemacht werden. Ja die laſterhaften Thaten machen auch ordentlicher Weiſe bey andern Leuten verhaßt, und verurſachen, daß ſie uns die nöthigen Dienſte nicht leiſten, weil ſie uns derſelben unwürdig achten, oder ſie ſetzen andere gar in Bereitſchaft uns zu ſchaden, weil ſie ſich oder ihre Geliebten rächen wollen, oder weil ſie beſorgen, daß dergleichen böſe

Die Laſter machen verhaßt.

Leute

Leute auch ihnen ins künftige ſchädlich ſeyn dürften. Viele Laſter ziehen auch bey andern Leuten Schimpf und Schande nach ſich. Sie bringen Schimpf und Schande.

§ 271.

Hauptſächlich aber muß man ſich davon gewiß überzeugen, daß die Laſter allerſeits die Menſchen in das allerſchädlichſte Verhältniß gegen GOtt ſetzen. Denn ſie werden dadurch der unaufhörlichen Glückſeligkeit verluſtig, welche ſie auſſer dem hätten haben, und vornehmlich in der ſeligen Vereinigung mit GOtt, beſonders in der Ewigkeit, finden können. An ſtatt deſſen aber verurſachen ſie auf Seiten GOttes eine unvermeidliche Nothwendigkeit, dieſelben ohne Aufhören zu ſtrafen, § 190, 191, 193. In was vor ſchädliche Verhältniſſe das Böſe die Menſchen gegen GOtt ſetzet.

Das V Capitel.

Von den Mitteln, das Böſe wiederum hinweg zu ſchaffen, und die guten Handlungen wieder das Böſe zu ſtärcken und zu befördern.

§ 272.

Daß diejenigen, welche in den Laſtern ungeſcheuet fortfahren, ſowohl die ſchädlichen natürlichen Folgen endlich gewiß empfinden, als auch die zukünftigen Strafen GOttes in einem andern noch bevorſtehenden Leben, § 218, 219, 220, unfehlbar erfahren müſſen, iſt aus demjenigen, was § 269, 270, Es iſt die Frage, ob die Folgen des Böſen durch Bereuung und Beſſerung abgewandt werden können.

270, 271 erwieſen worden, gantz unleugbar. Nun läſt ſich aber dencken, daß der von dem moraliſchen Böſen abhangende Schade vielleicht abgewandt werden könne, wenn man daſſelbe bereue, und nach Möglichkeit abzuſchaffen und zu verbeſſern ſuche.

§ 273.

Nothwendigkeit ſich zu beſſern.

Nun iſt zwar ſo viel gantz unſtreitig, daß derſelbe durch Bereuung und Beſſerung zum wenigſten gemindert, ich meine, daß die Vergröſſerung deſſelben verhütet werden kan, § 190. Daher dieſes eine Regel ohne alle Ausnahme iſt, daß, ſo bald wir etwas Böſes an uns gewahr werden, unſer erſtes ſeyn müſſe, auf eine ſchleunige Hinwegſchaffung deſſelben ſo gut als möglich zu gedencken.

§ 274.

Es iſt uns keine vollkommene Verbeſſerung möglich.

Allein wenn man von einer ſolchen Verbeſſerung redet, wodurch der menſchliche Zuſtand dem von uns bisher erklärten göttlichen Geſetze durchgängig ähnlich gemacht werden ſoll: ſo lehret die Erfahrung, daß es dahin niemand bringen könne, ungeachtet wir unſere Beweiſe richtig geführet haben, § 248, 249. Daher alle unſere Bemühung nichts weitet ausrichtet, als daß wir uns dem Stande einer völligen Tugend nur ſo viel möglich zu nähern ſuchen.

§ 275.

Ob eine vollkommene Verbeſſe-

Hiernächſt aber wäre es noch eine andere Frage: ob, wenn wir uns vollkommen verbeſſern,

beſſern, und nach Ablegung unſerer vorigen Laſter eine vollkommene Tugend ausüben könnten, dadurch die erſtern ſo gut als ungeſchehen gemacht werden würden? Man erkennet leicht ſo viel, daß es aufs höchſte weiter nicht möglich ſeyn könte, das Böſe ſo gut als ungeſchehen zu machen, als nur allenfalls in ſo fern, daß die Schuld, § 198, und Strafe, § 190. oder vielmehr die Folgen derſelben, wiefern ſie uns unangenehm ſind, hinweg genommen werden müſten. Hingegen in Abſicht auf unſere zukünftige Glückſeligkeit kan es niemals einerley ſeyn, ob wir beſtändig Gutes gethan, oder ob wir zuvor Böſes gethan, hernach aber uns gebeſſert und Vergebung erlanget hätten. Denn wenn wir beſtändig Gutes gethan hätten, ſo müſte die Glückſeligkeit unſtreitig gröſſer geworden ſeyn, § 189. Jedoch da dieſe Frage von einem Falle redet, welcher ſich auf uns nicht ſchicket, ſo wollen wir uns dabey nicht länger aufhalten.

rung die Folgen des Böſen wegneh-men würde.

§ 276.

Damit wir aber wiederum auf das vorige kommen, ſo kan man das nicht einräumen, daß GOtt mit einer unvollkommenen Verbeſſerung zufrieden ſeyn und daferne ſie nur nach allen Kräften geſchehe, die zukünftigen Strafen erlaſſen müſſe. Es ſcheinet zwar daher zu erhellen, weil GOtt das menſchliche Geſchlecht erhält und fortpflanzen läſt, ungeachtet alle

Ob GOtt mit einer unvollkommenen Verbeſſerung zufrieden ſeyn müſſe.

Was ſich zu Behauptung deſſelben ſagen läſt.

Menſchen ſowohl des angebohrnen als willkührlichen moraliſchen Böſen ſchuldig ſind. Denn er kan ſie doch unmöglich ohne Zweck und zu unvermeidlicher Quaal und Marter erſchaffen haben. Es ſcheinet, daß er als ein gerechter GOtt einem iedweden nur dasjenige zurechnen könne, was er mit vollkommener Freyheit gethan hat, und was in ſeinem Gemüthe als eine Wirckung vollkommener freyer Thaten zurück geblieben iſt. Hingegen da wir gleich von Natur ſehr verderbet, § 250, und mancherley heftigen Reitzungen zum Böſen unterworfen ſind; ſo müſſe er als ein gütiger GOtt mit unſerer Schwachheit Geduld haben, und nicht alles genau nehmen. Der freye Wille ſey ja ſonſt dem Menſchen nichts anders als ein Fallſtrick, und es ſey auſſerdem beſſer ein Vieh als ein Menſch zu ſeyn.

Was vor Gegengründe darwieder ſind.

Gleichwohl aber ſtehen uns auf der andern Seite die unumſtößlichen Beweiſe vor die Heiligkeit, § 171, 172, 173, und Strafgerechtigkeit GOttes, § 190, 191, 193, im Wege.

Was vor Vorſichtigkeit in Beurtheilung dieſer Frage nöthig iſt.

Und obgleich die Menſchen bey Unterſuchung dieſer Frage durch ihren natürlichen Glückſeligkeitstrieb das Beſte vor ſich zu hoffen geneigt gemacht werden; ſo kan doch dieſe ſubjectiviſche Wahrſcheinlichkeit, weil ſie eine bloſſe Verhinderung des Verſtandes iſt, § 100, und nicht etwan einen richtigen Zuſammenhang der Concluſion mit den erſten Grundwahrheiten der menſchlichen Vernunft, ſondern

dern bloß einen Zuſammenhang derſelben mit unſern Wünſchen und Verlangen, zum Grunde hat, den Ausſchlag gar nicht geben, und der Gewißheit und Unumſtößlichkeit beyder Beweiſe weder pro noch contra im geringſten etwas vergeben.

§ 277.

Die Vernunft kan dieſe Frage nicht determinirt entſcheiden.

Es iſt demnach aus der bloſſen Vernunft kein tüchtiger Entſcheidungsgrund möglich, wie obige einander wiederſtreitende Beweiſe determinirt mit einander verglichen werden können. Demnach führet uns hier die Vernunft in ein ſolches Labyrinth, aus welchem kein Ausgang zu finden.

Was unſere Pflicht iſt, ſo lange wir keine Entſcheidung wiſſen.

So lange wir keine Entſcheidung wiſſen, ſo iſt freylich kein anderer Rath, als daß wir uns nur ſo gut als möglich verbeſſern, und uns im übrigen der göttlichen Barmherzigkeit überlaſſen, § 273. Sollen wir aber zur Gewißheit und Beruhigung gelangen, ſo muß ſich GOtt ſelbſt darüber ausdrücklich erklären, wie er es in dieſem Stücke halten wolle.

Wie daraus die moraliſche Möglichkeit einer geoffenbahrten Religion und die Pflicht, dieſelbe zu ſuchen herflieſſet.

Demnach flieſſet hieraus nicht allein ein ſpecialer Grund der moraliſchen Möglichkeit einer übernatürlich geoffenbahrten Religion, ſondern auch die Pflicht, einen ſolchen geoffenbahrten Willen GOttes zu ſuchen, darinnen ſolche Mittel zu Erlangung des Hauptzwecks der Menſchen an die Hand gegeben werden, bey welchen die Güte und Gerechtig-

keit GOttes unverletzt neben einander beſtehen könne. Ich meine, es wäre zwar eine göttliche Offenbahrung auch ſchon deswegen GOtt anſtändig und zu erwarten, weil dieſelbe die andere Hauptart ausmachet, wie GOtt ſeine Eigenſchaften und Werke denen Geſchöpfen bekannt machen kan. Hingegen iſt es nicht glaublich, daß GOtt, wenn er eine Welt erſchaffet, irgend eine von den Hauptclaſſen der Dinge darinnen fehlen laſſen ſollte. Ferner iſt die göttliche übernatürliche Offenbahrung auch darum möglich, weil dadurch dasjenige von den Wercken und Abſichten GOttes bekannt werden kan, was hiſtoriſch iſt, und ſich durch Schlüſſe nicht ausmachen läſſet, und was er uns doch nach ſeiner Güte wiſſen laſſen will. Es können auch Eigenſchaften in GOtt ſelbſt ſeyn, welche ſich aus den Wercken nicht ſchlüſſen laſſen, weil nicht alle Eigenſchaften einer wirckenden Urſache ſich ſogleich aus dem Effecte erkennen laſſen. Wären nun dergleichen, und GOtt wollte ſie kund thun, weil ſie einen Theil der alleredelſten Erkenntniß ausmachten; ſo ſähe man wiederum einen anſtändigen Grund, eine übernatürliche Offenbahrung zu geben. Dieſe und andere dergleichen Gründe ſollen hiermit nicht geleugnet, ſondern vorausgeſetzet werden.* Allein das

* S. hiervon die Abhandlung: Daß es den Menſchen weſentlich iſt, durch ein göttliches Wort belehret zu werden, welche die fünfte iſt in der gründlichen Belehrung von der chriſtlichen Kirche. Leipzig. 1767. 8.

das gegenwärtige Verderben des menſchli- chen Geſchlechtes, und die Ungewißheit, in welcher wir uns wegen des Zukünftigen be- finden, ſo lange ſich GOtt ſelbſt deshalben nicht näher erkläret, ſind ein ſpecialer Grund, warum bey dem gegenwärtigen Zuſtande der Menſchen eine geoffenbahrte Religion mög- lich, ja zu wünſchen und zu ſuchen iſt. Noch ein anderer Grund folget, § 280. Niemand werfe mir hier vor, als ob ich meine Philo- ſophie gar zu theologiſch einrichtete, und dar- innen ſolche Sätze behauptete, auf welche ich ohne die heilige Schrift nicht gekommen ſeyn würde. Ich räume zwar dieſes gar gerne ein. Allein ſo lange man wieder die Rich- tigkeit der geführten Beweiſe nichts einwen- den kan; ſo muß man zugeben, daß eine ied- wede Lehre allerdings philoſophiſch ſey, wel- che aus bloſſen Vernunftſätzen durch richtige Schlüſſe hergeleitet wird, die erſte Gelegen- heit, wie wir darauf gekommen ſind, mag auch ſeyn, welche ſie will. Ich habe iezo nicht die Abſicht, nur dasjenige anzuführen, was die heydniſchen Weltweiſen gewuſt ha- ben, welches in die philoſophiſche Hiſtorie gehört. Ich laſſe mich auch nicht auf die Unterſuchung der Frage ein, ob, und wiefern ſie daſſelbe nach ihren Umſtänden haben wiſ- ſen können, welches hieher abermahl gar nicht gehöret; ſondern ich unterſuche nur, was ſich aus der Betrachtung der Creatu- ren durch richtige Schlüſſe erweiſen laſſe,

Ob dieſe Leh- re zur Philo- ſophie gehö- ret.

wenn man ſie auf eine ſolche Art betrachtet, welche geſchickt iſt, uns auf die nöthigen, iedoch bloß vernünftigen, Vördersätze zu bringen. Wenn man etwas deswegen vor keine vernünftige Wahrheit halten wolte, weil ſie die alten Weltweiſen nicht gewuſt haben, oder weil ſie dieſer oder jener Menſch nicht durch ſein eigenes Nachſinnen herausgebracht hat; ſo muß man auch die meiſten mathematiſchen Wahrheiten nicht vor vernünftig halten. Denn die Alten haben ſie auch nicht gewuſt. Und die heutigen Gelehrten würden ordentlicher Weiſe auch nicht darauf fallen, wenn ſie dieſelben nicht allererſt aus Büchern erlerneten, oder durch andere auf den Einfall gebracht würden.

§ 278.

Noch fernere Kennzeichen einer wahrhaftigen göttlichen Offenbahrung. Sie darf der Vernunft und dem Gewiſſen nicht wiederſprechen.

Damit wir aber in Aufſuchung der wahren geoffenbahrten Religion nicht irre gehen mögen; ſo wollen wir auſſer dem § 277 angeführten noch einige andere Kennzeichen hinzuthun, welche ſich davon zum voraus beſtimmen laſſen. Nemlich die göttliche Offenbahrung muß zum andern ſowohl richtigen Vernunftwahrheiten, als auch dem allgemeinen Ausſpruche des natürlichen Gewiſſenstriebes nicht zuwieder ſeyn. Denn da ſowohl die vernünftigen als geoffenbahrten Wahrheiten beyderſeits in dem göttlichen Verſtande beyſammen ſind; ſo können ſie einander nicht wiederſprechen.

Eben

Eben ſo wenig können ſie der Lehre des Gewiſſenstriebes wiederſprechen, welcher eine Art der natürlichen Offenbahrung des göttlichen Willens iſt. Man hüte ſich nur, daß man nicht die wircklichen Vernunftwahrheiten mit der ſubjectiviſchen Vernunft, nemlich mit ſolchen Sätzen, die dieſer oder jener Menſch fälſchlich vor vernunftmäßig anſiehet, verwirre. Daher hat man nicht eher Grund, einen vor geoffenbahrt ausgegebenen Satz, um des Streites mit der Vernunft willen, als ungereimt zu verwerfen, ohne nur, wo dergleichen Verwirrung nicht zu beſorgeu iſt. Z. E. Es iſt weit gefehlt, wenn man ſich auf ſeine eigenen geſchloſſenen Sätze, oder auf die Meinung dieſer oder jener philoſophiſchen Secte, ſehr verlaſſen will. Man hat vielmehr die Richtigkeit der vorgegebenen göttlichen Offenbahrung a poſteriori zu unterſuchen. Und wenn dieſelbe nur wahrſcheinlich iſt, ſo muß die ſectiriſche Meinung ſchon nachſtehen. Denn alsdenn iſt es wahrſcheinlich, daß die Lehre geoffenbahret, und alſo untrüglich iſt. Hingegen iſt es eben ſo leichte möglich, daß wir in unſern Schlüſſen etwas überſehen haben können. Ein anders wäre es, wenn ein vor geoffenbahrt gehaltener Satz mit der Erfahrung, dem Satz vom Wiederſpruch, oder dergleichen gantz ausgemachten Wahrheiten, ſtritte, und auch bey der Beurtheilung des Strei-

Nöthige Vorſichtigkeit, daß man nicht bloſſe Meinungen der Menſchen vor Vernunftwahrheiten halte.

tes kein Betrug zu beſorgen wäre; da man allerdings zu leugnen Urſache hätte, daß er von GOtt geoffenbahret ſeyn könne, dergleichen aber bey der chriſtlichen Religion niemand wird erweislich machen können.

§ 279.

Die Offenbahrung muß weiter als die Vernunft gehen, und kan auch Geheimniſſe enthalten.

Jedoch muß zum dritten die Offenbahrung weiter als die Vernunft gehen, daher auch keine Schwierigkeit daraus gemacht werden muß, wenn ſie unbegreifliche Geheimniſſe in ſich hält, weil ſich auch ſelbſt in der Philoſophie die Erkenntniß GOttes und gantze Geiſterlehre, ja auch die Naturlehre ſelbſt, endlich in Geheimniſſe auflöſet, und die Einſchränckung unſerer Vernunft am Tage lieget.

Was ein Geheimniß iſt.

Ich verſtehe aber unter einem Geheimniſſe einen ſeiner Exiſtentz nach richtig erwieſenen Satz, welcher aber von ſolchen undeterminirten Dingen redet, zu welchen es uns nicht möglich iſt, die noch fehlenden innerlichen Determinationen hinzu zu denken, und da wir uns alſo die Sache nicht anders als durch negativiſche und relativiſche Eigenſchaften vorſtellen können. Und dieſes iſt es, was man meinet, wenn man ſagt, daß man von Geheimniſſen zwar erkenne, daß ſie ſind, aber nicht, wie es damit zugehe.

§ 280.

Die geoffenbarte Religion muß

Zum vierten muß ohne Zweifel die geoffenbahrte Religion das Geſetz

der

der Natur wiederholen, weil die Erfahrung lehret, daß das Verderben der Menſchen ſo groß iſt, daß die meiſten daſſelbe nicht allein nicht vollſtändig wiſſen, ſondern auch weder Fähigkeit noch Gelegenheit haben, daſſelbe durch Schlüſſe zu erlernen. Denn es iſt nicht zu vermuthen, daß GOtt, wenn er ſich einmahl hat offenbahren wollen, dieſem Mangel nicht werde abgeholfen haben. Ja dieſer Grund iſt ſo wichtig, daß, da mit dem natürlichen Geſetze die Glückſeligkeit des Menſchen unzertrennlich verknüpfet iſt, ſchon deswegen eine geoffenbahrte Religion nützlich und zu wünſchen wäre, geſetzt auch, daß nicht nöthig wäre, daß ſie etwas neues enthielte.

das Geſetz der Natur wiederholen.

§ 281.

Endlich, weil GOtt überall in der Natur den kürtzeſten Weg gehet; ſo iſt nicht wahrſcheinlich, daß er ſich iedwedem Menſchen beſonders offenbahren werde. Wenn er ſich aber nur manchen offenbahret, welche hernach die übrigen durch Reden oder Schriften lehren ſollen; ſo muß er ihnen gnugſame Kennzeichen einer göttlichen Sendung mitgeben, damit man vor dem Betruge hinlänglich geſichert ſey. Nun iſt das noch kein zureichendes Kennzeichen, wenn die Lehrer, welche vorgeben, daß ihnen GOtt ſeinen Willen unmittelbar geoffenbahret habe, tugendhafte Leute ſind.

Welches die Kennzeichen derjenigen Perſonen ſind, welche eine ihnen geſchehene göttliche Offenbahrung andere mit Zuverläßigkeit lehren ſollen.

Denn die Heucheley und Verſtellung iſt in der Welt gar zu groß. Es iſt auch noch nicht genung, wenn man in ihren Lehren eine Uebereinſtimmung mit der Vernunft und dem Gewiſſen wahrnimmt. Denn es kan ſeyn, daß es eine vermeinte Uebereinſtimmung iſt, oder welche noch nicht groß genug iſt. Ob dahero gleich das letztere unter den obigen Bedingungen auch nöthig iſt; ſo wird doch noch über dieſes erfordert, daß ſie GOtt durch ſolche ungewöhnliche Thaten, welche durch dieſelben, oder mit einer Beziehung auf ſie, geſchehen, in Anſehen ſetze, von welchen Thaten es gewiß, oder ſehr wahrſcheinlich iſt, daß ſie die natürlichen Kräfte überſteigen. Dergleichen Thaten ſind die **Weiſſagungen** und **Wunderwercke**. Unter den **Weiſſagungen** verſtehe ich hier eine ſolche Vorherſagung zukünftiger Begebenheiten, welche der Verſtand desjenigen, der ſie ſtellet, aus den gegenwärtigen Umſtänden noch nicht hat ſchlieſſen können. Damit man aber wiſſe, ob etwas eine Weiſſagung iſt, ſo muß man Achtung geben, ob die Umſtände ſo ſind, daß, wenn man ſpräche, ſie ſey von ohngefehr eingetroffen, eine Unwahrſcheinlichkeit entſtehen würde. Und ie gröſſer dieſe Unwahrſcheinlichkeit iſt, deſto gewiſſer iſt es, daß es eine Weiſſagung geweſen iſt. Da wir nun an der menſchlichen Seele keine Kraft, auf dergleichen Art zu weiſſagen, wahrnehmen, ſondern ihr vielmehr

Nächſt der Güte der Lehre.

ſind es die Weiſſagungen und Wunderwercke.

Was eine Weiſſagung iſt.

Die Kennzeichen einer Weiſſagung.

Was ſich daraus ſchlieſſen laſſe.

mehr dieſelbe ohne allen Grund, ja allen Regeln vernünftiger Unterſuchungen zuwieder, zuſchreiben würden; Da auch dieſelbe von keinem andern etwa böſen Geiſte herkommen kan, wenn dieſelbe zur Bekräftigung einer ſolchen Religion, wie wir ſie in den vorigen Kennzeichen beſtimmt haben, vorgebracht wird: So kan ſie niemanden, als GOtt, es ſey nun unmittelbar oder mittelbar, vermittelſt eines andern erſchaffenen guten Geiſtes, welches hier gleich gilt, zum Urheber haben. Es iſt vor ſich klar, daß die Entdeckung anderer verborgenen Begebenheiten, die etwan in der Abweſenheit vorgehen, oder ſich ehemahls zugetragen, unter den gehörigen Bedingungen einer Weiſſagung gleich gelten können. Unter einem Wunderwercke verſtehe ich eine unmittelbare und auſſerordentliche Wirckung GOttes in der Natur.* Daß dergleichen möglich, und nicht wieder die Vollkommenheit der Welt ſey, beweiſe ich daraus, weil die Vollkommenheit der Welt aus ihrem Endzwecke beurtheilt werden muß. Da nun derſelbe in der Regierung der Geiſter zu befinden iſt, § 210; ſo kan GOtt den mechaniſchen Vollkommenheiten der Welt, weil ſie nur ein Mittel zu ſeinem Zwecke ſeyn ſollen, ſo ofte zuwieder handeln, als ſein Endzweck ſolches erfordert. Man verwirre nicht mit der Natur der Wunderwercke die Kenn-

Was ein Wunderwerck iſt.

Daß Wunderwercke möglich ſind.

Von den Kennzeichen der Wunderwercke.

* Vergl. in der Metaphyſ. § 339-342. 374-377.

Kennzeichen ihrer Wircklichkeit. Es iſt möglich, daß auch Wunderwercke im verborgenen geſchehen, und in der Metaphyſik läſt ſich erweiſen, daß dergleichen bey der göttlichen Vorſehung höchſt wahrſcheinlich ſind. Diejenigen aber, welche zur Bekräftigung einer geoffenbahrten Religion dienen ſollen, müſſen mit ſolchen Umſtänden verknüpft ſeyn, daß man ſie erkennen kan. Und dieſes kan auch gar wohl geſchehen. Denn ob wir gleich nicht alle Kräfte der Natur wiſſen; ſo iſt doch in unzehligen Fällen ein ſo unermeßlicher Grad der Wahrſcheinlichkeit möglich, welcher der Demonſtration völlig gleich gilt, z. E. daß niemand Todte, welche allbereits ſtincken, durch Kunſt wiederum lebendig machen könne. Es iſt aber dergleichen Beweis nicht einmal allezeit nöthig, ſondern es iſt ſowohl in Beurtheilung der Wunderwercke, als einer geoffenbahrten Religion überhaupt, ein hoher Grad der Wahrſcheinlichkeit ſchon genung, uns zum Glauben auf eine höchſt vernünftige Weiſe zu verbinden; indem wir ſonſt, da ſich hier keine Neutralität erwehlen läſt, wenn wir eine wahrſcheinlich erwieſene göttliche Offenbahrung nicht annähmen, dasjenige thun würden, wodurch wahrſcheinlicher Weiſe GOtt beleidiget wird: wodurch denn ſowol ein ernſtlicher Vorſatz, GOtt zu gehorchen, als die Liebe zu ihm, über alle Dinge ausgeſchloſſen würde, wie an ſeinem

Orte

Orte weiter ausgeführet wird. In Abſicht auf den Beweis, den man vor die Religion aus den Wunderwercken hernimmt, können auch Begebenheiten, die in der Natur ſchon vorher beſtimmet waren, aber mit einer gewiſſen Harmonie der Umſtände erfolgen, ingleichen die Wirckungen guter Engel, denen Wunderwercken in der engeſten Bedeutung gleich gelten. Die heilige Schrift nennet deswegen alle dergleichen Dinge mit einem gemeinſchaftlichen Nahmen Zeichen.

§ 282.

Beantwortung des Einwurfs, als ob eine göttliche Offenbahrung an ſich nicht möglich ſey.

Es haben ſich einige Feinde der Wahrheit gar überredet, als ob keine göttliche Offenbahrung überhaupt und an ſich möglich ſey, welcher Irrthum urſprünglich aus der ungereimten Meinung hergekommen, als ob alle Gewißheit der Erkenntniß und vernünftige Verbindlichkeit, etwas zu glauben, daher entſpringen müſte, daß wir etwas aus dem Weſen der Dinge durch den Satz des Wiederſpruchs erweiſen könten. Sie haben vorgegeben, daß die Leute ſelbſt, denen ſie GOtt geoffenbahret haben ſolte, die göttlichen Offenbahrungen von andern Gedancken nicht mit Gewißheit hätten unterſcheiden können. Allein wenn ſie zu der Zeit innerlich vollkommen gezwungen geweſen ſind, zu dencken, daß ſich GOtt ihnen offenbahre; wenn ſie dabey einen klaren Unterſcheid des iezigen Zuſtandes von den Träumen und Einbildungen innerlich empfunden haben;

haben; und wenn darauf kein anderer Zuſtand gefolget iſt, in welchem ſie ſich bewuſt geworden, daß ſie ſich das Vorige nur eingebildet hätten, oder in welchem ſie wiederum daran hätten zweifeln können: So haben ſie die Richtigkeit der ihnen geſchehenen göttlichen Offenbahrung mit eben der Gewißheit wiſſen können, mit welcher wir wiſſen, daß am Tage die Sonne ſcheine, oder irgend eine andere Erfahrung vor wahr halten, § 29, woran ſich hoffentlich ein ieder Vernünftiger begnügen laſſen wird. Spricht man, die Schwärmer bildeten ſich bey ihren vermeinten Offenbahrungen dergleichen Gewißheit ebenfalls ein; ſo antworte ich, daß ſie an dieſem Selbſtbetrug auch durch eigene Partheylichkeit Schuld ſind. So wenig aber deutliche Erfahrungen dadurch ungewiß werden, weil ſie unachtſame, krancke oder im Affect begriffene Leute auch durch vermeinte Empfindungen betrügen; eben ſo wenig darf den wahren Geſandten GOttes ihre Gewißheit deswegen ſtreitig gemacht werden, weil die Schwärmer ſich die Vorzüge deſſelben ohne Grund, aus Eigenliebe und krancker Einbildungskraft, anmaſſen Ueber dieſes iſt ja auch zu bedencken, daß die Beſchaffenheit der Lehre, und die göttlichen Thaten, davon bisher geredet worden, wie auch der wirckliche Erfolg und die Verbindung der Begebenheiten, als eine fernere Beſtätigung hinzukommen, und gar bald unſtreitig aus-

machen

machen können, ob Jemanden eine göttliche Offenbahrung geſchehen iſt. Und dieſe letztern Gründe dienen ſowohl demjenigen, welchem ſich GOtt offenbahret, als andern, die ihn beurtheilen ſollen, zu gemeinſchaftlichen und ſichern Kennzeichen der Wahrheit, welche keine Schwärmerey nachmachen kan.

§ 283.

Was vor Mittel zur Verbeſſerung ſich aus der Vernunft erweiſen laſſen.

Ob wir aber gleich ſolchergeſtalt die determinirte Anweiſung zur Verbeſſerung der Menſchen und zur Erlangung ihres Hauptzweckes, einer geoffenbahrten Religion, nemlich der Heiligen Schrift, überlaſſen müſſen, auf welche ſich die Kennzeichen einer göttlichen geoffenbahrten Religion einzig und allein ſchicken, und deren Göttlichkeit auch a poſteriori unumſtößlich erwieſen werden kan: So können wir doch hier diejenigen Mittel zur Verbeſſerung hinzuthun, welche ſich aus der Vernunft richtig erweiſen laſſen, weil wir wiſſen, daß ſie ſich auf die in der geoffenbahrten Religion angewieſenen Mittel zu unſerm Hauptzwecke müſſen appliciren laſſen, § 278. Das erſte unter allen wird ſeyn, daß wir erkennen, wie ſehr wir einer Verbeſſerung bedürfen, wie nothwendig und weitläuftig dieſelbe iſt, worauf ſie ſich erſtrecken ſoll, und was vor Bewegungsgründe man haben muß, indem man ſich derſelben befleißiget. Wir müſſen demnach das moraliſche Böſe ſowohl überhaupt vor das gröſte Uebel anſehen, als auch inſonderheit an

uns ſelbſt kennen lernen, was darzu zu rech⸗nen iſt. Um ſodann daſſelbe, ſo viel mög⸗lich, auch wircklich hinweg zu ſchaffen, kommt alles darauf an, daß wir uns die Urſachen des in uns geſchehenden Böſen, ingleichen ſowohl die Hinderniſſe als Urſachen des Guten, bekannt machen, und hernach durch ein ernſtliches und fortgeſetztes Wollen die Urſachen des Böſen hinwegräumen, hin⸗gegen die Urſachen des Guten in unſere Ge⸗walt bringen, und darinnen erhalten, die Hinderniſſe aber ausrotten, oder, ſo viel mög⸗lich, entkräften. Aus dieſen Gründen lieſ⸗ſen ſich gar viele Mittel der Verbeſſerung herleiten. Da ich mich aber der Kürtze zu befleißigen habe, ſo werde ich mir begnügen laſſen, etliche der vornehmſten nahmhaft zu machen.

§ 284.

Man ſoll die Gelegenheit zum Böſen meiden,

Weil ſowohl viel natürliche als angewöhn⸗te Neigung zum Böſen in uns iſt, und wir auch heftige Affecten haben, denen wir, wenn ſie jähling ſtarck gereitzt werden, nicht leicht gewachſen ſind: So folget daraus 1) daß wir uns unſerer Schwachheit bewuſt bleiben, und deswegen die Gelegenheit zum Böſen, ſo viel möglich, meiden, wo ſie aber nicht zu vermeiden iſt, uns beyzeiten in gute Poſitur darwieder ſetzen müſſen. 2) Daß wir uns von dem Böſen beſtändig in gnugſamer Weite entfernt halten müſ⸗ſen, damit wir auch zur Zeit der ſtärckſten

und ſich von dem Böſen weit ent⸗fernt halten.

Rei⸗

Reitzung entweder davon frey bleiben, oder uns doch nicht allzuweit vergehen mögen. Wir haben uns dahero nicht nur zu prüfen, ob wir bishero von einem Laſter frey geblieben, ſondern auch, ob wir vielleicht demſelben näher gekommen ſind. Es entſpringen daraus beſondere Tugenden, welche man präſervirende Tugenden nennen kan, und welche groſſentheils deswegen unter die Pflichten gehören, weil ſie uns und andere in gnugſamer Weite von den Laſtern entfernet halten. Dahin gehöret z. E. die Angewöhnung zur Schamhaftigkeit, zur Ernſthaftigkeit, zur Beſcheidenheit und Höflichkeit, zur Bedachtſamkeit im Reden u. ſ. f.

Präſervirende Tugenden.

§ 285.

Weil 3) der Grund des moraliſchen Böſen im Verſtande in den dunckeln Begriffen, Irrthümern und Vorurtheilen liegt: So müſſen wir den Vorſatz faſſen, die Wahrheit annehmen zu wollen, wo wir ſie finden, und ihr zu folgen, ſie mag uns angenehm oder unangenehm ſeyn. Solchergeſtalt werden wir unpartheyiſch verfahren, und den Verſtand in ſeinen Wirckungen nicht hindern. Mit dieſem Vorſatze aber müſſen wir hernach an der Cultur des Verſtandes, beſonders in moraliſchen Wahrheiten, fleißig arbeiten.

Man muß ſich vorſetzen, die Wahrheit unpartheyiſch anzunehmen.

§ 286.

Da wir 4) viele verirrete Begierden haben: So haben wir den Grund und das Ob-

Man muß den Grund und das Ob-

ject der Begierden deutlich aufſuchen.

Object einer ieden Begierde, ingleichen unſers moraliſchen Geſchmacks, deutlich und genau aufzuſuchen. Denn ſo bald der Betrug offenbahr wird, ſo wird auch die Begierde, wenigſtens gröſtentheils, hinwegfallen. Und da 5) die unedlern Triebe zu ſtarck, die edlern aber zu ſchwach ſind: So müſſen wir die menſchlichen Grundtriebe, nemlich das Gewiſſen, die Liebe und den Vollkommenheitstrieb, zu erhöhen trachten, hingegen die thieriſchen Begierden nicht reitzen, ſondern uns ordentlicher Weiſe begnügen laſſen, dieſelben im Stande einer bloſſen Zufriedenheit zu erhalten.

Man ſoll die menſchlichen Grundtriebe erhöhen.

§ 287.

Man ſoll die Freyheit ſtärcken.

Weil alle wahre Tugend mit Freyheit geſchehen muß: So iſt 6) nöthig, daß wir die Freyheit zu ſtärcken ſuchen. Dieſes geſchieht, wenn wir überall wiſſentlich nach einem guten Zwecke handeln, und uns in dem Zuſtande erhalten, die Sache auch ſogleich laſſen zu können, ſo bald der Zweck hinweg fällt. Eine Uebung der Freyheit iſt es auch, wenn man bey indifferenten Dingen, welche uns aber angenehm oder zuwieder ſind, zuweilen der Annehmlichkeit mit Fleiß entſaget, und die Beſchwerlichkeit über ſich nimmt, um zu erfahren, ob man ſolches noch könne.

§ 288.

Man ſoll den böſen

Es befinden ſich gemeiniglich allerhand böſe *Habitus* in uns, daher wir 7) dieſelben wohl

wohl bemercken, und durch die entgegen geſetzten guten *Habitus* zu ſchwächen, und endlich auszurotten ſuchen müſſen. Und weil faſt zu allen Laſtern die gefährlichſte Quelle die Faulheit iſt: So muß man ſich 8) zu einer beſtändigen muntern Arbeitſamkeit angewöhnen.

Habitus gute entgegen ſetzen, und ſich zur Arbeitſamkeit gewöhnen.

§ 289.

Unſere Ideen wirken nur nach Proportion ihrer Lebhaftigkeit als Bewegungsgründe in den Willen, § 61. Daher iſt 9) nöthig, das Bild ſowohl der Tugend, als der Bewegungsgründe dazu, beſtändig lebhaft in ſich zu erhalten, und alles zu thun, was nach den Geſetzen der Imagination dazu dienen kan. Hierzu iſt beſonders nützlich, wenn man über die im menſchlichen Leben vorkommenden Begebenheiten, und alle andere ſinnliche Objecte, moraliſche Betrachtungen anſtellt, und ſolte man ſie auch bloß als Bilder moraliſcher Dinge anſehen. Denn wir werden hiervon den Vortheil haben, daß uns hernach nach den Geſetzen der Einbildungskraft die Ideen unſerer Pflichten und der Motiven darzu bey aller Gelegenheit einfallen, und öfter in uns zu deutlichem Bewuſtſeyn kommen. Weil in denenjenigen Büchern, welche mit dergleichen Betrachtungen angefüllet ſind, gemeiniglich keine groſſe Kunſt ſtecket: So laſſen ſich viele dadurch verführen, daß ſie die Sache ſelbſt geringe ſchätzen, und die

Man ſoll das Bild der Tugend und der Motiven dazu in ſich lebhaft erhalten.

Verachtung, welche die Verfaſſer ſolcher Bücher, bey denen, die überall neue Wahrheiten ſuchen, oder die aus Zweifelſucht nur immer nichts als Beweiſe ſuchen, davon zu tragen pflegen, auch auf die Anſtellung moraliſcher Betrachtungen ſelbſt ausdehnen. Allein man ſollte das Lob, welches die Sache verdienet, nicht mit dem Lobe verwirren, welches demjenigen gebühret, der damit beſchäftiget iſt. So wenig man den Ackerbau geringe ſchätzen kan, ungeachtet daraus noch nicht folget, daß die Bauern mehr Ehre als andere Stände verdienen: So wenig hat man auch moraliſche Betrachtungen über alltägige Dinge vor etwas geringſchätziges zu halten, ob ich gleich gerne zugeſtehe, daß mehrentheils freylich keine groſſe Kunſt dazu gehört.

Die Annehmlichkeit der Laſter ſoll man ſich nicht vorſtellen.

Hingegen die Annehmlichkeit der Laſter, und die Bewegungsgründe darzu, muß man ſich, wenn es nicht ein beſonderer Zweck erfordert, niemahls allzu lebhaft, zumahl in Application auf ſich ſelbſt, vorſtellen, weil daraus leichte allerley Ausflüchte, und eine falſche ſubjectiviſche Wahrſcheinlichkeit, zu entſtehen pflegen.

Beſondere Art von Laſtern, darzu die bloſſe Idee des Objectes reizet.

Beſonders hat man ſolches bey denjenigen Laſtern zu verhüten, zu denen die Neigung durch die bloſſe Vorſtellung des Objectes erwecket wird, dergleichen z. E. die veneriſche Wolluſt iſt; da man hingegen zu andern Laſtern, z. E. Diebſtahl, Betrug, nicht durch die Idee des nächſten Objectes ſelbſt, ſondern durch die Vorſtel-

lung gewiſſer daran verknüpfter angeneh-mer Folgen, allererſt gereitzet werden muß.

§ 290.

Wir pflegen mit unſern Worten nicht nur gewiſſe Sachen zu bezeichnen, ſondern auch ein gewiſſes Verhältniß derſelben gegen unſern Willen zugleich auszudrücken. Eben deswegen vertritt auch ein iedweder ſolcher Ausdruck zugleich die Stelle einiges Bewegungsgrundes, § 59, und nicht ſelten laſſen ſich die Menſchen dadurch zu einem Laſter verführen, weil ſie daſſelbe mit einem Nahmen benennen, der eine angenehme Nebenidee bey ſich hat. Weil alſo hierinnen einige Kraft über das menſchliche Gemüthe liegt: So können wir dieſen Umſtand auch zur Beförderung der Tugend anwenden, wenn wir 10) die **Tugenden und ihre Gründe iedesmahl unter ſolchen Worten zu dencken uns angewöhnen, welche kräftige und in den Willen wirckende Nebenideen bey ſich haben.** Dahin gehören z. E. die Nahmen, welche die Nebenidee des wichtigen, nützlichen, löblichen, verehrungswürdigen bey ſich haben. Ein ieder ſuche ſich diejenigen aus, welche ſeinen Willen am ſtärckſten rühren. Eben dieſes iſt auch zu beobachten, wenn man ſich GOtt, ſeine Eigenſchaften und Werke vorſtellet, ja es iſt bey allen Bewegungsgründen zur Tugend, und was nur dahin gehöret, vonnöthen. Hingegen die Laſter, und

Die Nahmen, damit man die Tugend nennet, ſollen kräftige Neben-ideen bey ſich haben.

Die Nahmen der La-

ſter ſollen ſchlimme Nebenideen bey ſich haben.

und was denſelben anhängig iſt, muß man nicht durch ſolche Worte dencken, welche eine gute oder wenigſtens ſchertzhafte und leichtſinnige Nebenidee bey ſich haben, ſondern ihnen vielmehr ſolche Nahmen geben, welche zugleich ihre Schändlichkeit, Strafwürdigkeit und Thorheit ausdrücken. Die Beobachtung dieſer Regel gehöret mit unter die präſervirenden Tugenden, § 284.

Vortheil davon in der Beredſamkeit.

Es iſt bekannt, wie viel in der Beredſamkeit auf dieſen Vortheil ankomme, um ſeinen Vortrag kräftig, oder, wie man ſaget, geiſtreich zu machen.

§ 291.

Schmertz und Wiederwärtigkeit iſt ein Mittel zur Verbeſſerung.

Auſſer den Mitteln, welche wir ſelbſt zu Hinwegſchaffung des Böſen anwenden können, iſt auch noch zu mercken, daß, ie mehr die Menſchen Böſes thun, oder an ſich haben, deſto mehr iſt es auf Seiten GOttes ein gutes und nothwendiges Mittel ihrer Verbeſſerung geworden, wenn er ihnen allerley Schmertz und Wiederwärtigkeit wiederfahren läßt. Denn durch den Schmertz wird die Heftigkeit der Begierden niedergeſchlagen, § 70. Die Menſchen werden aufmerckſam gemacht, und angetrieben, ihre Eitelkeit einzuſehen, mit Schaden klug zu werden, und die Nothwendigkeit zu erkennen, daß die Glückſeligkeit ihrer Seele nicht in der Welt, ſondern in einer innerlichen Gemüthsverfaſſung und in dem Verhältniſſe der Seele

gegen GOtt, zu ſuchen ſey. Jedoch iſt die Zufügung des Schmertzens nur ein Mittel, deſſen ſich GOtt zur Verbeſſerung der Menſchen in der Einrichtung ihrer Schickſale bedienen kan; dahingegen man ihnen ſelbſt es nicht anpreiſen darf, ſich denſelben zu ihrer Verbeſſerung zuzufügen. Denn wenn ſie noch nicht die ernſtliche Abſicht haben, ſich zu beſſern: So werden ſie dieſes Mittel ohnedem nicht gebrauchen, ob es gleich nöthig iſt, daß es GOtt alsdenn gebrauche. Iſt aber ſchon ein ernſtlicher Vorſatz zur Verbeſſerung vorhanden: So wird derſelbe durch die erzehlten moraliſchen Mittel viel beſſer von ſtatten gehen. Hingegen wenn ſie ſelbſt ſich in elende Umſtände ſetzen wolten, um hernach zur Tugend deſto eher tüchtig zu ſeyn, ſo würden ſie ſich ſelbſt in eine Verſuchung führen, welche leicht übel ausſchlagen könte. Und es wiederſtreitet auch ſchon dem Gehorſam und der Liebe gegen GOtt, ſich der bloſſen Gefahr zu ſündigen auszuſetzen.

Wer ſich deſſelben bedienen dürfe.

Das VI Capitel.

Von der Zufriedenheit und dem Vergnügen, als dem Nebenzwecke des menſchlichen Lebens.

§ 292.

Das Vergnügen oder die Empfindung des Angenehmen entſtehet aus der poſitiven Erfüllung einer Begierde, § 24. Und der Stand

Der Stand der Glückſeligkeit läſt ſich in dieſer

Welt nicht erlangen.

Stand der Glückſeligkeit iſt, wenn alle unſere Begierden mit Vergnügen beſtändig und dergeſtalt erfüllet werden, daß auch kein Unglück weiter möglich iſt, § 106. Wer ſiehet alſo nicht, daß der Stand der Glückſeligkeit in dieſem Leben von niemanden erlanget werden kan, § 216.

§ 293.

Auch nicht einmahl der Stand einer beſtändigen Zufriedenheit.

Denjenigen Zuſtand, da zwar eine Begierde noch nicht erfüllet, iedoch auch derſelben nicht poſitive wiederſtritten wird, und alſo eine Freyheit von Schmertz da iſt, will ich den Stand einer bloſſen Zufriedenheit oder Indolentiam nennen. In dieſem Zuſtande befindet ſich eine Begierde alsdenn, wenn ſie entweder nicht wirckſam, oder wenn ſie ſuſpendirt iſt, § 69, und er iſt ein mittlerer Zuſtand zwiſchen Schmertz und Vergnügen. Man verſtehet hieraus ſogleich, daß nicht alle Begierden in einem Menſchen, der ſich ſeiner bewuſt iſt, zugleich im Stande einer bloſſen Zufriedenheit ſeyn können, weil er, wenn er ſie alle ſuſpendiren ſolte, ohne alle Thätigkeit ſeyn müſte. Wenn man dahero nicht von der Zufriedenheit einer einzeln Begierde, ſondern von dem Stande der Zufriedenheit des menſchlichen Gemüthes überhaupt reden will: So kan man ſich denſelben, wenn es ein möglicher Zuſtand ſeyn ſoll, nicht anders vorſtellen, als einen ſolchen, in welchem einige Begierden poſitive erfüllet werden, die übrigen aber ſich im

Stande

Stande der Zufriedenheit befinden, und da alſo das Gemüthe einiges Vergnügen, und dabey keinen Schmertz empfindet. Wenn man dieſen Begriff gegen die Umſtände in der Welt hält: So wird man leichtlich wahrnehmen, daß in derſelben auch nicht einmahl ein beſtändiger Stand einer völligen Gemüthszufriedenheit möglich ſey, ich meine, daß die Menſchen nicht nur noch nicht alles haben, was ſie wünſchen, ſondern daß ſie auch nicht einmahl von allem Schmertze befreyet ſeyn können. Jedoch weil man den Schmertz durch die Vorſtellung gewiſſer Gegengründe und andere Mittel mindern, und alſo das Gemüthe auch alsdenn, wenn es demſelben unterworfen iſt, entweder in einen der Zufriedenheit gleichgültigen Stand ſetzen, oder es doch demſelben nähern kan; weil man ferner durch ſein eigenes Verſchulden ſich mehr oder weniger Schmertz zuziehen kan: So iſt klar, daß zu Beförderung der Zufriedenheit gewiſſe Regeln gegeben werden können, und daß ſich die Zufriedenheit in höherm Grade erlangen laſſe, als gemeiniglich geſchieht. Wenn zu dem Beſitze der Zufriedenheit ein mercklicher Grad von poſitiven Vergnügen hinzu kommt: So kan man es die zeitliche Glückſeligkeit nennen, von welcher man alſo nur zu mercken hat, daß ſie weder beſtändig, noch vollkommen in der Welt ſeyn könne. Jedoch kan der Grad derſelben ebenfalls durch Be-

Doch kan man ſie in höherm Grade als gemeiniglich erlangen.

Was die zeitliche Glückſeligkeit iſt.

Beobachtung guter Regeln mercklich erhöhet werden.

§. 294.

Die Zufriedenheit und die zeitliche Glückſeligkeit iſt ein wahres Gut, wenn ſie mit der Tugend verknüpfet iſt.

Sowohl die zeitliche Glückſeligkeit, als die Zufriedenheit, iſt unter der Bedingung, wenn ſie mit der Tugend verknüpft iſt, vor ein wahres Gut zu halten. Denn gut iſt, was unſerm Begehren gemäß iſt, und wenn es beſtändig ein anderes Gut, oder kein gleich groſſes oder noch gröſſeres Uebel, nach ſich ziehet, ſo iſt es ein wahres Gut, § 26. Folglich iſt zeitliche Glückſeligkeit und Zufriedenheit ein Gut, weil der eine Theil darinnen unſerm Begehren poſitive, der andere aber zum wenigſten negative, gemäß iſt. Jedoch iſt beydes nur unter der Bedingung ein wahres Gut, daferne es mit der Tugend verknüpfet iſt; weil ſonſt auf die Verachtung der göttlichen Geſetze Strafe erfolgen würde, § 199. Ohne Tugend alſo iſt beydes ein bloſſes Scheingut. Wer daher zeitliche Glückſeligkeit und Zufriedenheit vernünftig ſuchen will, der muß vor allen Dingen tugendhaft werden. Die Tugend ſelbſt aber wird ihn hernach lehren, daß er nicht die zeitliche Glückſeligkeit oder Zufriedenheit ſelbſt zum Zwecke machen, ſondern nur der Tugend unbeſchadet, ſo viel als möglich, mitnehmen dürfe; dahingegen er bereit ſeyn müſſe, wo es ſeine Pflichten erfordern, beydes aufzuopfern. Und wenn er alſo geſinnet iſt: So befindet er ſich eben dadurch auf

dem Wege zu einer unaufhörlichen Glückſeligkeit, welche er erlangen wird, daferne er nicht ſie ſelbſt, ſondern die Tugend, zum höchſten Zwecke macht.

§ 295.

Die Tugend aber iſt unter allen das höchſte Gut. Sie iſt ſchon für ſich betrachtet gut, weil dadurch der Gewiſſenstrieb erfüllet wird, § 26. Das höchſte Gut aber iſt ſie, weil dadurch in der Einrichtung des Gemüthszuſtandes ſelbſt ſo viel Vollkommenheit, als möglich, befördert wird; weil ſie auch inskünftige eine unaufhörliche Glückſeligkeit nach ſich ziehet, § 189; und weil ſie der zeitlichen Glückſeligkeit und der wahren Zufriedenheit allererſt das Weſen eines wahren Guten geben muß, § 294. Die Tugend aber iſt das höchſte Gut.

§ 296.

Die übrigen Güter, welche die zeitliche Glückſeligkeit ausmachen, kan man in edlere und unedlere eintheilen. Die edlern nenne ich diejenigen, welche nicht allein Annehmlichkeit geben, ſondern auch, weil ſie zugleich ein Materiale der Tugend, § 177, in ſich halten, unter den gehörigen Bedingungen eine Belohnung bey GOtt nach ſich ziehen, § 189, und alſo beſtändig eine gute Wirckung hinter ſich laſſen können. Z. E. die Erkenntniß der Wahrheit, die aufrichtige Freundſchaftsliebe. Unedlere Güter aber ſind diejenigen, welche bloß in dem Genuſſe eines erlaubten Vergnügens beſtehen, und welche Bey der zeitlichen Glückſeligkeit kommen edlere und unedlere Güter vor.

alſo

alſo den Hauptzweck zwar nicht befördern, aber unter den gehörigen Einſchränckungen auch nicht hindern. Z. E. körperliche Ergötzlichkeiten.

§ 297.

Was in Anſehung der zeitlichen Glückſeligkeit auszuführen iſt.

Weil uns nun die zeitliche Glückſeligkeit, iedoch auf eine tugendhafte Art, ſo viel als möglich, zu ſuchen erlaubt iſt: So haben wir nunmehro noch zweyerley zu unterſuchen. Erſtlich, welches die Mittel ſind, wodurch die Empfindung des Vergnügens in der Welt vermehret, die Empfindung des Schmertzens aber verhütet oder vermindert, und alſo die Zufriedenheit und zeitliche Glückſeligkeit befördert werden kan; Zum andern, wie die Begierde des mannigfaltigen Vergnügens in der Welt, und die Verabſcheuung des Schmertzens, den Regeln der weſentlichen Vollkommenheit gemäß regieret und eingeſchräncket werden müſſe, woraus unterſchiedene Specialtugenden in Anſehung des Vergnügens und Mißvergnügens herflieſſen werden. Das erſtere wollen wir iezo ausführen, und das leztere in das folgende Capitel verſparen.

§ 298.

Die Mittel zur Vermehrung des Vergnügens. Man mache die Liebe gegen GOtt

Zu Vermehrung des Vergnügens werden folgende Mittel dienen. 1) Man mache ſowohl die Liebe gegen GOtt als andere Menſchen in ſich recht ſtarck. Denn weil das, was unſerm Geliebten ange-

angenehm iſt, vermöge der Natur der Liebe uns zugleich ein poſitives Vergnügen ſchafft: So wird uns alsdenn ſowohl die Erfüllung des göttlichens Willens, als das Gute, welches andern Menſchen wiederfährt, allemal zugleich mit vergnügen; dahingegen der Eigenſinn und Neid den Menſchen quälen muß. Man ſiehet hieraus, daß die gröſten Tugenden, wenn man ſie auf einer andern Seite betrachtet, zugleich die Natur der Klugheitsregeln haben.

und Menſchen ſtarck.

§ 299.

Man gewöhnet ſich zum 2) an das idealiſche Vergnügen der Wahrheitsbegierde, ich meine, daß man ein Vergnügen daraus ſchöpfe, wenn man die Ordnung und die natürliche Vollkommenheit der Dinge in der Welt betrachtet; wenn man erweget, wie ſie zur Tugend leiten; wenn man die daraus hervorleuchtenden Spuhren der göttlichen Eigenſchaften wahrnimmt; ferner wenn man die Kunſtſtücke der menſchlichen Weisheit ſowol in den Wercken der Kunſt, als in der klugen Einrichtung ihrer Geſchäfte einſiehet; und endlich, wenn man in ſich ſelbſt empfindet, wie man dadurch in der Erkenntniß der Wahrheit immer weiter kommt. Wenn man dieſe zwey Mittel fleißig gebrauchet: So werden faſt alle indifferent ſcheinende Dinge ein Object unſerer Begierden, nemlich der Vollkommenheits- und Wahrheitsbegierde, der

Man gewöhne ſich an idealiſches Vergnügen.

Liebe und des Gewiſſenstriebes, werden, und uns ein poſitives Vergnügen verſchaffen. Ein ſolches Gemüthe wird durch ſeine eigenen Betrachtungen und gute Anwendung ſeiner Kräfte beynahe ein beſtändiges Vergnügen genieſſen, welches ihm eben ſo viel, oder noch mehr Annehmlichkeit geben wird, als andern der Beſitz und Genuß der unedlern Güter. Denn weil die Empfindung des Angenehmen bloß aus der Erfüllung einer Begierde entſpringt, § 24: So kömmt es nur darauf an, daß einer die edlern Begierden in ſich genugſam verſtärcket, und ſich nach denſelben zu handeln gewöhnet hat. Und gleichwohl kan er dieſes alles umſonſt haben.

§ 300.

Man ſuche Vergnügen ohne viel Koſten.

Ueberhaupt gewöhne man ſich 3) an ſolches Vergnügen, welches man ohne viele Koſten und groſſe Zurüſtungen haben, und darzu man nach Beſchaffenheit ſeiner Umſtände am leichteſten gelangen kan. Es wird eben ſo annehmlich ſeyn, als das rare, neue und koſtbare. Es beruhet nur alles auf der moraliſchen Verſtärckung der dahin gehörigen Begierden. 4) Das Vergnügen der äuſſerlichen Sinne genieſſe man mäßig, und nicht allzu häufig. Denn ſolchergeſtalt wird es uns am annehmlichſten rühren. Wir werden ſonſt des vorigen bald überdrüßig werden, und etwas neues ſuchen, welches gleichwohl nichts helfen wird, indem

Das Vergnügen der äuſſerlichen Sinne muß mäßig genoſſen werden.

die

die Empfindung der daher zu erwartenden Annehmlichkeit immer ſtumpfer wird. Man ſuche demnach mehrentheils die thieriſchen Begierden nur in dem Stande der Zufriedenheit zu erhalten, und befleißige ſich deſto mehr auf das idealiſche Vergnügen der menſchlichen Begierden, da man immer etwas neues dazu bekömmt, und doch das Vorige auch noch gebrauchen kan. Man genieſſe 5) das Vergnügen allezeit mit vielfacher Reflexion. Denn ie mehr man darüber reflectiret, deſto mehr verdienet es allererſt den Nahmen eines Genuſſes. Man ſtelle ſich daſſelbe vorher in der Hoffnung vor; ſo genieſſet man es ſchon, ehe es da iſt: und erinnere ſich deſſelben hernach; ſo genieſſet man es auch noch, wenn es ſchon vorbey iſt, § 13.

Man genieſſe das Vergnügen mit vielfacher Reflexion.

§ 301.

Zu Beförderung der Zufriedenheit iſt zweyerley nöthig. Erſtlich, daß man ſich in den Stand ſetze, daß unſern Begierden ſelten wiederſtritten werden kan. Zum andern, daß, wenn ihnen auch wiederſtritten wird, und ſolches nicht zu vermeiden ſtehet, es dennoch ſo wenig als möglich geſchehe.

Zweyerley Mittel zu Beförderung der Zufriedenheit.

§ 302.

Damit nun unſern Begierden nicht oft wiederſtritten werden könne: So gewöhne man ſich 1) an die edelſten moraliſchen Güter, nemlich an die heftige Begierde der Tugend. Denn die edelſten Güter

Mittel zu verhindern, daß uns nicht oft Schmertz wiederfahre. Man gewöhne ſich

an die edelſten Güter.

Güter können uns niemals genommen werden. Daher iſt in einem ſolchem Gemüthe allezeit noch vieles vorhanden, woran es ſich vergnügen kan. Und wenn es auch einen unvermeidlichen Schmertz erdulden muß: So kan es ſich dadurch beruhigen, wenn es ſeine Gedancken auf die alleredelſten Güter richtet, welche es gleichwohl noch beſitzet. Weil es auch der Gnade des Schöpfers verſichert iſt: So kan es die Begierden, denen ietzo wiederſtritten wird, durch Hoffnung beſänftigen. Man ſtelle ſich 2) die Erlangung oder beſtändige Erhaltung der irdiſchen Güter niemals als gantz gewiß oder höchſtnöthig vor: So wird ſowohl te fehlgeſchlagene Hoffnung, als der Verluſt derſelben, keine heftige Verabſcheuung, und mithin auch keinen allzu groſſen Schmertz, verurſachen.

Man ſtelle ſich irdiſche Güter nicht als gewiß oder höchſtnöthig vor.

§ 303.

Man ſchaffe die überflüſſigen Begierden ab.

Man ſchaffe ſich 3) die überflüßigen Begierden vom Halſe: So wird die Anzahl der möglichen Fälle, in welchen uns Schmertz wiederfahren kan, vermindert. Die Natur iſt mit wenigen zufrieden. Z. E. man begehre nicht Ehre, ſondern nur einen ehrlichen Nahmen; nicht Bequemlichkeit des Leibes, oder eine zärtliche Wartung deſſelben, ſondern nur, daß er erhalten werde, und ſich frey von Schmertzen befinde; nicht Reichthum, ſondern nur einen nothdürftigen Unterhalt. Wer dieſes thut, und ſich dabey

bey zur Arbeitſamkeit und Klugheit gewöhnet, der wird doch allezeit mehr erlangen, als er ſchlechterdings verlanget hätte. Er kan daſſelbe hernach dem ungeachtet mitnehmen und genieſſen, und die unvermuthete Erlangung wird ihm deſto angenehmer ſeyn. Die Güter der Welt behalten gegen unſere weſentlichen Begierden noch allezeit ſo viel Verhältniß, daß ſie uns, wenn wir ſie beſitzen, angenehm rühren, wenn gleich die überflüßigen Begierden hinweg geſchaffet ſind. Es werden ſolchergeſtalt die Urſachen des Schmertzens vermindert, und doch gehet den Urſachen eines ſolchen Vergnügens, welches ein wahres Gut iſt, nichts ab. Man vermindere 4) die Affecten, und ſchaffe die Leidenſchaften ab: So kan die Verabſcheuung des Wiedrigen nicht allzu heftig werden, und weder das Gemüthe verwirren oder niederſchlagen, noch dem Leibe leichte Schaden thun. Man beherrſche die Affecten und Leidenſchaften.

§ 304.

Damit aber auch alsdenn, wenn unſern Begierden wiederſtritten wird, und ſolches unvermeidlich iſt, dennoch der Streit, und mithin auch die Unannehmlichkeit, ſo geringe als möglich ſey: So iſt überhaupt nöthig: daß man die guten Tage dazu anwende, ſich eine Menge von guten Vorſtellungen und Fertigkeiten zu erwerben, die hernach bey ſchmertzhaften Umſtänden das Gemüthe beſänftigen können. Mittel den Schmertz ſelbſt zu vermindern. Man ſoll ſich in guten Tagen auf die böſen gefaſt machen.

können. Zu der Zeit aber, wenn das Uebel einmahl da iſt, wird beſonders die Beobachtung folgender Regeln guten Nutzen ſchaffen.

§ 305.

Man ſoll ſich von den Urſachen ſeines Kummers einen abſtracten deutlichen Begriff machen.

Man ſinne 1) den Urſachen ſeines Kummers und Unzufriedenheit in der Abſicht nach, daß man ſich einen abſtracten und deutlichen Begriff von der Beſchaffenheit, dem wahren Werthe, den Urſachen und Wirckungen des Uebels, zu machen ſuche. Solchergeſtalt wird ſich finden, daß wir uns entweder von einem bloß eingebildeten Undinge fürchten; oder daß dasjenige, was wir verabſcheuen, wenn es ein wirckliches Ding iſt, entweder kein wahres Uebel ſey, oder doch wenigſten kein ſo groſſes Uebel als wir meinen, daferne wir nur tugendhaft ſind; oder wir werden auch wohl die Urſachen des Uebels leichte hinwegſchaffen, und uns entweder gar davon befreyen, oder doch den Schmertz mindern können. Zu dem letztern dienet unter andern inſonderheit, daß man ſich die Menge gleichgültiger Mittel zu den menſchlichen Endzwecken, und die Mannigfaltigkeit der Wege, dieſelben zu finden, oder gleichgültig zu machen, deutlich vorſtelle. Hingegen hänge man 2) der Betrübniß nicht nach, welches geſchiehet, wenn man bloß die concrete Idee von einem unangenehmen Objecte in ſich lebhaft erhält, und ſeine Gedancken darauf richtet, ohne

Man ſoll der Betrübniß nicht nachhängen.

nach

nach einer abſtracten Deutlichkeit zu ſtreben, oder Gegenmittel zu ergreifen. Vielmehr 3) ſo bald man ein Uebel gewahr wird; ſo dencke man, ohne ſich darüber zu entſetzen, nur ſogleich auf Mittel, wie ihm zuvor zu kommen, oder aufs eheſte abzuhelfen, oder wie es doch, ſo viel möglich, zu vermindern ſey. Was ſich aber nicht ändern läſt, das ſetze man ſich vor, ſtandhaft zu ertragen, damit man nicht Uebel ärger mache. Weil auch der Schmertz ſowohl überhaupt dem menſchlichen Gemüthe groſſen Nutzen ſchafft, § 292, als auch vielmahl noch über dieſes zu einem ſpecialen Mittel individualer guter Abſichten gemacht werden kan, wenn man nur das in einem Uebel noch befindliche Gute geſchickt heraus zu ſuchen weiß; ſo dencke man 4) darauf, wie man das unvermeidliche Uebel zu einem Mittel des Guten machen möge. Solchergeſtalt wird durch die Hoffnung des daher zu erwartenden Guten der Schmertz gedämpfet oder gemindert.

Man dencke auf Gegenmittel.

und ertrage ſtandhaft, was ſich nicht ändern läſt.

Man mache das Uebel zu einem Mittel des Guten.

Das VII Capitel.
Von den Pflichten in Anſehung des Vergnügens und Mißvergnügens.

§ 306.

Weil der Trieb, ſein Vergnügen zu ſuchen, bey den Menſchen ordentlicher Weiſe

Welches die erſte Hauptpflicht in An-

ſehung des Vergnügens und Mißvergnügens iſt. Weiſe viel zu ſtarck iſt, und ſie darüber ihre Pflichten zu verſäumen, oder nicht getreulich genug abzuwarten pflegen: So flieſſet daher die erſte Hauptpflicht, die Begierde, zeitliches Vergnügen in der Welt zu genieſſen, einzuſchräncken, damit nemlich der Tugend kein Abbruch geſchehe.

Was die Tugend der Enthaltung iſt. Die Fertigkeit, den Trieb nach Vergnügen der Tugend gemäß einzuſchräncken, und dem Vergnügen da, wo es der Tugend nicht gemäß ſeyn würde, gar abzuſagen, heißt *Continentia*, oder die Tugend der Enthaltung, deren fürnehmſter Bewegungsgrund dieſer iſt, daß die Glückſeligkeit in dieſer Welt der Zweck noch nicht ſey, und auch zu erlangen noch nicht möglich ſey. Die Continentia demnach ſtrebet mehr nach Zufriedenheit, als nach Vergnügen.

§ 307.

Beſondere Gattungen der Enthaltung. Die Tugend der Enthaltung bekommt in Anſehung des merckwürdigſten Claſſen des Vergnügens beſondere Nahmen. Die tugendhafte Beherrſchung des veneriſchen Luſt-

Die Keuſchheit. triebes heißt **Keuſchheit**. Es kommt demnach die Keuſchheit darauf an, daß man das veneriſche Vergnügen nicht anders, als wo man den natürlichen Zweck deſſelben zu befördern ſich vorſetzet, und auch alsdenn nicht anders, als andern Pflichten unbeſchadet, verlanget und gebrauchet. In dem Rechte der Natur wird gezeiget werden, daß das mit dem Triebe zur Fortpflanzung des Geſchlech-

tes

tes natürlich verbundene Vergnügen die Menſchen zum Eheſtande antreiben, und die Laſten deſſelbigen, und die faſt fürchterlichen Verbindlichkeiten, welche die Eltern gegen ihre Kinder, ſo bald ſie erzeuget worden, haben, verſüſſen ſolle. Ein keuſches Gemüthe darf derowegen das veneriſche Vergnügen auch nicht anders, als in einem rechtmäßigen Eheſtande begehren. Jedoch darf auch daſſelbe alsdenn nicht anders, als der Tugend und Klugheit gemäß gebrauchet werden. Die aus dem veneriſchen Triebe leichtlich entſtehenden verirrten Begierden dürfen dahero auch im Eheſtande ſelbſt nicht erfüllet werden, weil ſie vielmehr ſchlechterdings abzuſchaffen ſind. Ingleichen müſſen ſich Eheleute gegen einander alſo aufführen, daß nicht aus der Unmäßigkeit ein Ueberdruß entſtehe, und dadurch die Dauerhaftigkeit der ehelichen Freundſchaft verhindert werde. Die Keuſchheit iſt in die innerliche und äuſſerliche einzutheilen. Die erſtere hat mit der tugendhaften Einrichtung des innerlichen Gemüthszuſtandes, die letztere aber mit der Vermeidung der äuſſerlichen Vollſtreckung unkeuſcher Abſichten zu thun. Unter die präſervirenden Tugenden wieder die Unkeuſchheit, § 284, gehöret eine Gattung der Schamhaftigkeit, (pudicitia) nemlich diejenige, welche auf Vermeidung alles deſſen zielet, was als ein Zeichen der Unkeuſchheit, oder einer geringen Liebe zur

Die Keuſchheit iſt auch im Eheſtande nöthig.

Die innerliche und äuſſerliche Keuſchheit.

Die Schamhaftigkeit.

Keuſchheit, angeſehen werden könte. Dieſe Schamhaftigkeit iſt nicht allein in der gantzen übrigen Aufführung, ſondern auch hauptſächlich im Reden zu beobachten, weil die Unkeuſchheit eine von denenjenigen Neigungen iſt, welche durch die bloſſe Vorſtellung ihres Objectes erwecket werden, ohne daß man erſt die Folgen deſſelben überlegt § 289. Die Schamhaftigkeit überhaupt aber iſt eine vorſichtige Bemühung, vor andern Leuten alle Zeichen der Unvollkommenheit zu vermeiden. Es iſt ſehr unvernünftig, daß die Menſchen den Trieb des veneriſchen Vergnügens, deſſen Zweck doch bey allen Menſchen nur ſehr ſelten befördert werden, und in Anſehung vieler gar niemahls zur Wircklichkeit kommen kan und darf, und welcher Trieb doch von Natur ſtärcker iſt, als er ſeyn ſoll, noch darzu reitzen, und damit ſie davon noch deſto mehr unerlaubtes Vergnügen genieſſen mögen, allerhand verirrete Begierden daraus erzeugen, denen ſie hernach nachhängen. Dieſe Unbeſonnenheit iſt um ſo viel laſterhafter, ie wichtiger der Zweck des Eheſtandes iſt, welcher dadurch verletzet oder unſicher gemachet wird; ie mehr ferner die Geilheit, wenn man ihr Platz verſtattet, das gantze Gemüthe einzunehmen, und zu nützlichen Geſchäften untüchtig zu machen pflegt; und endlich, ie unbilliger es iſt, das Vergnügen, welches die ſo ſehr groſſen Laſten und Verbindlichkeiten

Wichtigkeit der Keuſchheit.

des

des Eheſtandes erleichtern ſoll, zu begehren, und dennoch die Laſt ſelbſt und die Verbindlichkeiten, um deren willen der Trieb in die Natur geleget worden, entweder gar nicht übernehmen zu wollen, oder ſich doch des Vergnügens anzumaſſen, ehe man die letztern übernimmt.

§ 308.

Die tugendhafte Einſchränkung derjenigen Luſttriebe, welche auf das Vergnügen des Geſchmacks gehen, heißt die **Mäßigkeit** im engern Verſtande. Ich ſage mit Fleiß, im engern Verſtande. Denn in einer weitern Bedeutung wird auch zuweilen die Mäßigung in dem Gebrauche eines ieden ſinnlichen Vergnügens Mäßigkeit genennet. Es beſtehet demnach die Mäßigkeit darinnen, daß man durch den Geſchmack nicht mehr Vergnügen zu genieſſen ſuche, als man ohne Schaden ſeines Leibes vertragen kan, § 228, und ferner, ſo weit man ſich nicht dadurch an demjenigen Gebrauche des Verſtandes hindert, welcher zu ununterbrochener Ausübung der Tugend nöthig iſt, § 230, oder nöthige Geſchäfte darüber verſäumet, § 186. Wenn man die Pflichten darzu überleget, welche im Rechte der Natur erwieſen werden ſollen: So wird man ſehen, daß auch ſchon dieſes der Mäßigkeit zuwieder ſey, wenn man auf ſein Vergnügen mehr Zeit oder Koſten wendet, als, ohne den Pflichten gegen andere Menſchen, und beſonders

Die Mäßigkeit.

 den

den Pflichten der Liebe und Gutthätigkeit, Eintrag zu thun, geſchehen kan. Gattungen von der Unmäßigkeit ſind die Leckerhaftigkeit, Freßigkeit, Trunckenheit und Verſoffenheit.

§ 309.

Die tugendhafte Einſchränkung der Ehrbegierde.

Unter denen idealiſchen Vergnügungen rühret uns keine ſo ſehr, als die Ehre, deswegen wir beſonders auf tugendhafte Einſchränckung der Ehrbegierde zu dencken haben. Dieſes geſchiehet, wenn man die Ehre nicht anders, als einen ſubordinirten Endzweck, nemlich als ein Mittel oder als eine bloß erlaubte Sache, iedoch mit Bewuſtſeyn und ohne Selbſtbetrug, begehret, und wenn man über dieſes auch keine andere als eine wahre und wircklich verdiente Ehre, und ferner auch nur eine ſolche, darzu man nach ſeinen Umſtänden gelangen kan, begehret und ſuchet. Eine hieher gehörige Specialtugend iſt die Demuth, welche aber nicht alle Pflichten unter ſich begreifet, welche uns in Anſehung der Ehre obliegen, ſondern nur eine ſolche lebhafte Vorſtellung ſeiner eigenen Niedrigkeit und Unvollkommenheit iſt, wodurch man ſich zugleich antreiben läßt, ſich derſelben gemäß zu verhalten. Die Demuth verlanget daher nicht allein keine unverdienten Vorzüge, und mißbrauchet ſich derjenigen nicht, welche ſie wircklich verdienet; ſondern ſie iſt vielmehr von ihren eigenen Rechten nachzugeben bereit, ſo viel

Die Demuth.

es

es nur die Schuldigkeit oder Klugheit erlaubet, und machet ſich ein Vergnügen daraus, andern den ſchuldigen Vorzug zuzugeſtehen, und iedermann mit Ehrerbietung und Hochachtung zu begegnen. Wenn man erweget, auf wie viel Betrug, Irrthum und Unwiſſenheit, ſich die Ehre gründet, welche die Menſchen einander erweiſen; ferner, wie viel Unruhe bey Erhaltung und Erwerbung derſelbigen ſey; wie gemeiniglich nicht die Verdienſte, ſondern das Glück, den gröſten Antheil daran haben; wie die Erlangung der Ehre gar nicht in unſerer Gewalt ſey; wie die Anzahl der Perſonen, die uns ehren, gegen diejenigen, die uns verachten, oder gar nicht kennen, ſehr geringe ſey; wie alle Ehre, in ſoferne ſie nicht als ein Mittel zu fernern Endzwecken angeſehen wird, gantz vergeblich ſey, und in unſern Hauptzweck keinen weitern Einfluß habe; und wie gleichwohl die Ehre vor die edelſten Gemüther eine ſehr verführeriſche und gefährliche Lockſpeiſe zu ſeyn pfleget, wodurch ſie von einer wahren Tugend leicht auf Abwege gerathen: So wird man darinnen kräftige Bewegungsgründe zur Demuth antreffen.

Bewegungsgründe zur Demuth.

§ 310.

Weil ferner das Vergnügen nur ein erlaubter Nebenzweck iſt, und folglich der Tugend, als dem Hauptzwecke, nicht vorgezogen werden darf, § 217; So entſtehet daraus die andere Hauptpflicht, daß

Die andere Hauptpflicht das Mißvergnügen nicht der Tugend zuwieder zu fliehen.

man das Mißvergnügen nicht mit Uebertretung ſeiner Pflichten fliehen ſolle. Wenn man dieſe allgemeine Pflicht auf die merckwürdigſten Arten des Mißvergnügens appliciret; ſo entſtehen daraus wiederum etliche ſpeciale Tugenden. Es gehöret hieher abermahl die Arbeitſamkeit, deren Nothwendigkeit ſchon mehr als aus einerley Grunde gezeiget worden, § 229, 288; unter die Specialtugenden aber in Anſehung des Mißvergnügens gehöret ſie in ſofern, wiefern ſie eine Fertigkeit iſt, ſich in Beförderung guter Zwecke keine Beſchwerlichkeit oder Sauerwerden irre machen zu laſſen, § 245. Ausſerdem verdienet in Anſehung des gegenwärtigen Misvergnügens noch die Sanftmuth und Geduld, und in Anſehung des noch zu befürchtenden die Tapferkeit, beſonders erwogen zu werden.

Beſondere Gattungen derſelben.

Die Arbeitſamkeit.

§ 311.

Die Sanftmuth.

Die Sanftmuth iſt die tugendhafte Mäßigung des Zorns. Es gehöret alſo dazu, theils, daß man allen unrechtmäßigen und unvernünftigen Zorn vermeide, nemlich daß man ſich nicht über vernunft- und lebloſe Dinge, über unſchuldige oder gar löbliche Sachen, oder über bloſſe Verſehen, erzürne; theils auch, daß man ſich durch wirckliche Beleidigung nicht in einen ausſchweifenden Zorn und in Verwirrung des Gemüthes ſetzen laſſe. In dem Rechte der Natur wird gezeiget werden, daß unter

ter die Pflichten der Sanftmuth auch dieſes gehöre, daß man nicht rachgierig, ſondern zum Nachgeben und zur Verſöhnung bereit ſey. Unter die Bewegungsgründe zur Sanftmuth gehöret, daß man ſich vorſtelle, daß wir ſelbſt ebenfalls oft fehlen, und andere beleidigen; und daß man ſich bey keinem Affecte ſo leicht vergehe, und ſich auch ſelbſt ſo ſehr Schaden thue, als bey dem Zorne; als welcher Kleinigkeiten für groß anſiehet, keine Vorſtellung annimmt, den Menſchen im Beurtheilen partheyiſch macht, oder ihm vielmehr den Gebrauch ſeiner Vernunft gar benimmt, dem Leibe Kranckheiten verurſacht, vor GOtt und andern Menſchen Verantwortung nach ſich ziehet, und im kurtzen, aber wenn es zu ſpät iſt, ſein Verfahren ſelbſt als thöricht bereuet. Wenn bey irgend einem Affecte präſervirende Tugenden nöthig ſind, § 284: So iſt es bey dem Zorne, darunter beſonders gehöret, daß man die eingeriſſenen Vorurtheile, als ob ein aus Zorne begangener Fehler keiner groſſen Zurechnung fähig ſey, ablege, und den Ehrgeitz, welcher die heftigſte Art vom Zorne verurſacht, § 82, in ſich dämpfe.

Bewegungsgründe zur Sanftmuth.

Mittel darzu.

§ 312.

Die Geduld iſt die tugendhafte Mäßigung in der Verabſcheuung eines iedweden gegenwärtigen Schmertzens. Sie beſtehet alſo in derjenigen Fertigkeit, vermöge welcher

Die Geduld.

cher man ſich durch den Schmertz nicht in Verwirrung ſetzen oder niederſchlagen läſt, ſondern bereit iſt, denſelben ſo lange zu ertragen, als es unſere Schuldigkeit und die Natur der Sache erfordert. Die Mittel darzu ſind die Troſtgründe. Ein Troſtgrund iſt eine abſtracte Gedancke, welche man dem Schmertzen entgegen ſetzet, um das Gemüthe dadurch zu beſänftigen. Er iſt entweder ein Wiederlegungsgrund, dadurch man zeiget, das Uebel, darüber man ſich kräncket, ſey kein wahres Uebel, weil man ſich vielleicht die gantze Sache nur einbildet, oder weil ſie ein Mittel eines gröſſern Guten iſt; oder das Uebel ſey wenigſtens nicht ſo groß, als wir es dafür anſehen, weil es nicht lange währet, weil es leicht hinweg zu ſchaffen iſt, weil noch viel Gutes dabey befindlich iſt u. ſ. f. § 305: Oder er iſt ein Bewegungsgrund einer oder etlicher guter Begierden, dadurch die guten Begierden, welche den Schmertz überwinden können, erwecket werden, und das Gemüthe überzeuget wird, wie pflicht- oder vernunftmäßig es ſey, dem Schmertze ſtandhaft zu wiederſtehen, z. E. weil er unvermeidlich iſt, weil es andern nicht beſſer ergeht, weil man die Sache nur ſchlimmer machen würde u. ſ. f. Hierzu gehöret auch, wenn man einen ſeines ehemahligen Vorſatzes und ſeiner vormahligen Reden und Thaten wieder erinnert.

Was ein Troſtgrund iſt.

Ein Troſtgrund iſt entweder ein Wiederlegungsgrund,

oder ein Bewegungsgrund einer guten Begierde.

§ 313.

Die Tapferkeit iſt eine tugendhafte Fertigkeit, eine zu beſorgende Gefahr nicht zu fürchten, ſondern ſeine Kräfte der Vernunft und Klugheit gemäß anzuwenden, dieſelbe zu überwinden, mit einer Bereitwilligkeit das Uebel, wenn es nicht zu vermeiden ſeyn ſolte, zu übernehmen. Es giebt demnach eine Tapferkeit nicht nur im Kriege, ſondern in allen menſchlichen Handlungen, welche mit Gefahr verknüpft ſind. Sie unterſcheidet ſich von der Verwegenheit, welche ein übel regierter Muth iſt, vermöge welches man ſich ohne Vernunft und Schuldigkeit in Gefahr begiebet. Die natürliche Stärcke des Muthes wird mit der Tapferkeit leicht verwirret, weil ſie einen Grund davon ausmacht, ohne welchen ſie nicht leichte zu einer ſonderlichen Stärcke gelangen wird.

Die Tapferkeit. *Arten derſelben.* *Was die Verwegenheit iſt.*

§ 314.

Aus beyden Pflichten zugleich, nemlich ſowohl aus der tugendhaften Einſchränckung des Vergnügens, als aus der Beobachtung der Schuldigkeit, das Mißvergnügen nicht ſeiner Pflicht zuwieder zu fliehen, entſtehet die Tugend der Großmuth, welche diejenige tugendhafte Gemüthsſtärcke iſt, da man ſich weder durch glückliche noch unglückliche Begebenheiten in unordentliche Gemüthsbewegung ſetzen, und ſich weder zu ſehr reitzen, noch zu ſehr niederſchlagen läßt. Sie entſteht aus der Gewohnheit, alle Dinge nach ihrer

Beſondere Pflichten, welche aus Hauptpflichten zugleich flieſſen. *Die Großmuth.*

wahren Beſchaffenheit und nach ihrem wahren Werthe zu beurtheilen, und aus der Stärcke des Vorſatzes, tugendhaft zu ſeyn. Man verwirre ſie nicht mit der Gröſſe des Verſtandes, welche eine Fähigkeit iſt, viel auf einmahl zu dencken und zu überſehen; welches eine beyhelfende Urſache der Großmuth iſt.

§ 315.

Die Vergnügſamkeit.

Ferner fließt aus beyden Hauptpflichten zugleich, welche wir in Anſehung des Vergnügens und Mißvergnügens erkläret haben, die Tugend der **Vergnügſamkeit** (αὐτάρκεια) welche eine angewöhnte tugendhafte Gemüthsverfaſſung iſt, vermöge welcher man mit dem Guten, das man nach Beſchaffenheit ſeiner Umſtände erlangen kan, zufrieden iſt. Ein ſolches Gemüthe neidet andere nicht, welche mehr haben, es grämet ſich auch darüber nicht, daß es nicht mehr erlangen kan, ob es gleich deswegen nicht müßig zu ſeyn brauchet, ſeine Umſtände ſo weit zu verbeſſern, als die Mittel dazu in ſeiner Gewalt ſind, oder ſich darein bringen laſſen. Als Mittel zur Vergnügſamkeit dienen unter andern folgende Vorſtellungen. Man erwege 1) daß diejenigen Begebenheiten, welche in das menſchliche Leben einen wichtigen Einfluß haben, durch eine göttliche Vorſehung regieret werden, und daß derſelben niemand etwas vorzuſchreiben, oder etwas von ihr mit Gewalt zu fordern berechtiget

Mittel zur Vergnügſamkeit.

tiget ſey; da vielmehr der Menſch ſchon dafür GOtt den gröſten Danck ſchuldig iſt, daß er ihn hervorgebracht, und ihn mit einem menſchlichen, das iſt, einem ſolchen Weſen verſehen hat, welches ihn zu einer ewigen Glückſeligkeit fähig macht. Man betrachte 2) das Gute, welches man beſitzet, mehr abſolute in Anſehung ſeines eigenen Werthes, als comparative in Vergleichung mit andern Menſchen, welche mehr beſitzen. 3) Man ſtelle ſich die Unvollkommenheit aller zeitlichen Glückſeligkeit vor, und daß ſie zu unſerm Hauptzwecke nicht weſentlich gehöre. 4) Man erwege, daß man vielmahls andern Leuten wegen unzulänglicher Einſicht in ihre Umſtände einen gröſſern Grad zeitlicher Glückſeligkeit zuſchreibe, als ſie wircklich beſitzen, und daß man, wenn man alles genauer wüſte, dennoch Bedencken tragen würde, an ihre Stelle zu treten. Hierzu kommt noch 5) daß man ſowohl in Anſehung der menſchlichen Geſellſchaft, als in Abſicht auf ſeine eigene Perſon die Sache doch nur noch ſchlimmer machen würde, wenn man nicht zufrieden ſeyn, und andern entweder in ihre Rechte eingreiffen, oder ſich grämen wolte.

§ 316.

Hingegen eine völlige Unempfindlichkeit gegen alles zeitliche Vergnügen, oder Mißvergnügen, oder auch eine völlige Befreyung von allen damit verknüpften Affecten, **Was von der Unempfindlichkeit zu halten iſt.**

fecten, gehöret nicht unter die Pflichten, weil ſie nicht nur der menſchlichen Natur an ſich betrachtet unmöglich iſt, ſondern auch dem Endzwecke der Welt zuwieder wäre. Denn wenn man durch nichts Angenehmes mehr gerühret werden ſolte; ſo wären entweder alle Güter der Welt vergeblich erſchaffen, oder man legte doch die Laſt, ſich derſelben zu enthalten, den Menſchen ohne allen Grund auf, § 217. Es würden auch viel gute Vorbereitungen, Bewegungsgründe und Belohnungen der Tugend hinwegfallen. Man ſchreibet gemeiniglich den Stoikern zu, als ob ſie dergleichen Unempfindlichkeit erfordert hätten; wiewohl eigentlich ihre Meinung nur dieſe geweſen iſt, daß ſich ein Weiſer keine Gemüthsbewegung in Verwirrung ſetzen, oder ſich derſelben, wenn ſie durch äuſſerliche Urſachen entſtehet, überlaſſen ſolle.

Ende der Ethik.

Die

Die
natürliche
Moraltheologie
oder
Lehre von den unmittelbahren
Pflichten gegen GOtt.

Das I Capitel.

Von den unmittelbaren Pflichten gegen GOtt überhaupt, und dem Gehorſam inſonderheit.

§ 317.

Alle Pflichten der Tugend ſind zwar Pflichten gegen GOtt. Denn alle geſetzliche Verbindlichkeit gründet ſich auf GOttes Willen, und alle Tugend muß mit ausdrücklicher Abſicht auf denſelben geleiſtet werden, § 176. Wenn wir aber von **unmittelbahren Pflichten gegen GOtt** reden: So meinen wir diejenigen Tugenden, dabey wir GOtt zum unmittelbahren Objecte haben. Dieſes iſt nicht alſo zu verſtehen, als ob ein Geſchöpfe in GOtt wircken könnte. Denn darzu iſt das göttliche Weſen viel zu vollkommen. Wir können uns aber GOtt wohl als gegenwärtig vorſtellen, und indem wir die Thätigkeit unſers Willens auf dieſe Vorſtellung richten, ſolche Handlungen vornehmen, welche dem Begriffe GOttes und unſerm Verhältniſſe gegen GOtt gemäß ſind. Wenn wir nun dabey die Abſicht haben, daß durch dieſe Handlungen nicht bloß die Idee von GOtt zu unſerer fernern eigenen Bequemlichkeit lebhaft erhalten, oder deutlich gemacht werden ſoll, ſondern daß unſere Handlungen dem Objecte der-

Was unmittelbahre Pflichten gegen GOtt ſind.

Wie man GOtt zum unmittelbahren Objecte ſeiner Handlungen machen kan.

derſelben zu Ehren gereichen ſollen: So iſt GOtt alsdenn ſelbſt das Object unſerer Thaten, und unſere Handlungen werden auf GOtt unmittelbahr, ſo gut als es nemlich einem endlichen Geſchöpfe möglich iſt, gerichtet. Es iſt nicht zu verwundern, daß, wenn wir GOtt zum unmittelbahren Objecte unſerer moraliſchen Thaten machen, ſolches gewiſſermaſſen auf andere Art, als bey allen andern Dingen auf der Welt geſchehen muß. Denn die Natur GOttes und ſeiner Vollkommenheit leidet es nicht anders.

§ 318.

Worinnen die unmittelbahren Pflichten gegen GOtt beſtehen müſſen.

Alle Tugenden ſind ſolche Handlungen, welche der weſentlichen Vollkommenheit der Dinge und ihren Verhältniſſen gemäß ſind, § 175. Demnach können auch die unmittelbahren Pflichten gegen GOtt in nichts anders beſtehen, als daß wir uns GOtt ſo, wie es ſeinen Vollkommenheiten gemäß iſt, vorſtellen, und zu der Zeit etwas thun, was die Vollkommenheit GOttes und unſer Verhältniß gegen ihn bey ſolcher Gelegenheit entweder allezeit, oder unter gewiſſen Bedingungen erfordert.

§ 319.

Der Gehorſam iſt die allgemeine Pflicht gegen GOtt.

Da wir nun von GOtt in allen Stücken dependiren, und dieſer Zuſtand uns unter allen am allerweſentlichſten iſt: So erfordern die Regeln der Vollkommenheit, daß wir deſſen beſtändig eingedenck ſind, und demſelben gemäß handeln. Und da dieſes

ferner

ferner nicht anders geſchehen kan, als wenn wir alles Thun und Laſſen dem befehlenden oder erlaubenden Willen GOttes um unſerer Dependentz willen gemäß einrichten, § 173, 186: So iſt die allgemeineſte unmittelbahre Pflicht gegen GOtt, welche bey allem unſern Thun und Laſſen zugleich beobachtet werden muß, der Gehorſam, das iſt, eine fertige und bereitwillige Bemühung, uns dem Willen GOttes aus Schuldigkeit iederzeit gemäß zu bezeigen, § 165. Dieſer iſt die allgemeineſte Tugend, ja das Formale der Tugend, welches erſt allen andern Tugenden ihr wahres Weſen giebt, § 177. Und gleichwie die mittelbahre Verknüpfung der Dinge ſich allezeit auf die unmittelbahre Verknüpfung der Zwiſchenglieder gründet: Alſo läſt ſich auch keine mittelbahre Pflicht gegen GOtt ohne die höchſte unmittelbahre, nemlich den Gehorſam, ausüben.

§ 320.

Ob es eine Herrſchſucht auf Seiten GOttes ſey, daß er Gehorſam fordert.

Es ſtehen zwar einige in den Gedancken, als ſey es zu der Tugend genug, wenn man nur dasjenige thue, was der Vollkommenheit des Weſens der Dinge an ſich betrachtet, gemäß iſt, ob man gleich eben nicht die Betrachtung der Schuldigkeit und eines geſetzlichen göttlichen Willens dabey zur Hauptabſicht mache. Sie geben vor, GOtt ſey ſo herrſchſüchtig nicht, daß er dieſes verlange. Allein es kan vor das erſte, da wir

von GOtt weſentlich dependiren, keine Handlung der Vollkommenheit unſers Weſens gemäß ſeyn, als wenn ſie aus Gehorſam gegen GOtt geleiſtet wird, § 171, 172. Zum andern iſt es auch keine Herrſchſucht, daß GOtt ſolches verlanget. Dieſes Wollen iſt vielmehr in GOtt nothwendig, weil er ſonſt die weſentliche Vollkommenheit nicht liebte, und mithin unvollkommen, das iſt, gar nicht GOtt wäre. Die Herrſchſucht aber iſt eine Begierde, ohne Befugniß und ohne vernünftigen Zweck zu herrſchen.

Das II Capitel.

Von den beſondern Pflichten gegen GOtt in Anſehung des Verſtandes oder Willens.

§ 321.

Pflicht gegen GOtt in Anſehung des Verſtandes.
Die Pflicht der Erkenntniß GOttes.

Die vernünftigen Geiſter ſind die einzigen Geſchöpfe, welche eben vermittelſt ihrer Vernunft GOtt zu erkennen fähig ſind. Die Erkenntniß GOttes iſt die alleredelſte. Sie iſt auch in Abſicht auf die Wahrheit ſelbſt die allerwichtigſte, weil ſich ohne dieſelbe von dem Urſprunge und dem Grunde der Einrichtung und Verknüpfung der Dinge nichts gründliches erkennen läſt. Die Menſchen können auch in dem Gebrauche ihrer Vernunft ihrer Dependentz von GOtt nicht gemäß handeln, wenn ſie dieſelbe nicht

zur Erkenntniß des Schöpfers, der ſie gegeben hat, anwenden. Wir haben demnach die Verbindlichkeit, GOtt zu erkennen, und es iſt nun weiter zu unterſuchen, was dieſe Pflicht zur Erkenntniß GOttes mit ſich bringe.

§ 322.

Man ſoll ſich bemühen, die Wircklichkeit, das Weſen, den Willen und die Werke GOttes zu erkennen.

Es gehöret nemlich dazu 1) daß man, ſo viel nur möglich, von der Wircklichkeit GOttes und ſeinen Eigenſchaften, ferner von ſeinem Willen und Abſichten, von ſeinen allgemeinen Wirckungen, nemlich der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt, und von ſeinem Reiche, welches er unter und mit den vernünftigen Geſchöpfen aufgerichtet hat, eine gegründete Erkenntniß mit zuverläßiger Ueberzeugung zu erlangen, und dieſelbe zu vermehren trachte. Weil aber dieſe Erkenntniß den göttlichen Vollkommenheiten gemäß ſeyn muß; ſo folget daraus, theils daß man ſich dieſelbe ernſtlich müſſe angelegen ſeyn laſſen, theils aber auch, daß man ſich dabey ſeiner Endlichkeit beſtändig erinnere, und alſo das unendliche Weſen nicht weiter begreifen wolle, als es uns ſelbſt die Kräfte und Mittel dazu darbietet.

Wie dieſe Erkenntniß beſchaffen ſeyn muß.

§ 323.

Man ſoll alle Dinge in ihrer Subordination unter GOtt betrachten.

Man hat ſich ferner 2) dazu anzugewöhnen, daß man alle Dinge in ihrer Subordination unter GOtt betrachte. Wir haben uns hier theils die natürliche Subordi-

Wie vielerley die Subordination der Dinge unter GOtt iſt.

ordination vorzuſtellen, wie alle Erkenntniß der Wahrheit von dem göttlichen Verſtande, gleichwie das Weſen, der Urſprung und die Erhaltung derſelben von der göttlichen Macht, und ferner die Güte aller Dinge von der Güte und Weisheit GOttes den Urſprung habe, auch alle Dinge unter der Vorſehung GOttes ſtehen. Theils haben wir auch auf die moraliſche Subordination der Dinge unter GOtt Achtung zu geben, was nemlich vor Endzwecke GOttes durch das natürliche Weſen, oder durch den freyen Willen der Geſchöpfe und durch ihre Verknüpfungen unter einander befördert werden ſollen.

§ 324.

Man ſoll die Erkenntniß GOttes ſtets lebhaft erhalten.

Wir haben uns ferner 3) zu bemühen, daß ſowohl die Erkenntniß der göttlichen Wircklichkeit und Eigenſchaften, als der Subordination aller Dinge unter dieſelben, beſtändig in unſerm Verſtande wirckſam und lebhaft erhalten werden, weßwegen die dazu dienlichen Mittel zu gebrauchen ſind, z. E. daß man ſich dieſelben oft vorſtelle, und durch Anwendung auf vorkommende Individualfälle deutlich und geläufig mache. Solchergeſtalt wird unſere gantze Beſtrebung nach Wahrheit GOtt, wie ſichs gebühret, unterworfen. Aus der Wichtigkeit der göttlichen Wahrheiten fließt 4) daß man die Erkenntniß derſelben höher als alle andere ſchätzen muß, und

Man ſoll ſie höher als alle andere [illegible]tzen.

und um dieſe Hochachtung nicht zu vermindern, oder die Erkenntniß unkräftig zu machen, nicht allein **niemahls gottlos und ärgerlich**, ſondern auch **niemahls leichtſinnig und ſcherzhaft** davon dencken oder reden dürfe.

Man ſoll von göttlichen Dingen nicht ärgerlich oder leichtſinnig reden.

§ 325.

In Anſehung des **Willens** iſt die Hauptpflicht, welche wir GOtt unmittelbar ſchuldig ſind, die **Liebe**, welche, weil ſie nebſt dem Gehorſam das Grundweſen aller Tugend ausmachet, ſchon im vorigen § 239, 240 erwieſen worden. Die Verbindlichkeit dazu läſt ſich auch noch auf andere Art folgender Geſtalt begreifen. Weil GOtt uns als letzte Endzwecke anſieht § 210, und daher vermöge ſeiner Güte unſere Glückſeligkeit und Vereinigung mit ihm ohne fernere Abſicht begehret: So liebet er uns, § 125, und folglich verlanget er Gegenliebe, § 126. Da nun ein iedweder Wille GOttes, darinnen er etwas von uns gethan wiſſen will, vermöge unſerer Dependentz von ihm, uns eine Verbindlichkeit aufleget: So ſind wir ſchuldig, ihn zu lieben, darzu uns auch ſeine Vollkommenheit, und beſonders die Güte ſeines Willens willig machen muß. Dieſe Liebe muß zuförderſt eine **wahre** ſeyn. Man verwirre ſie daher nicht mit derjenigen Begierde nach ſeiner Glückſeligkeit, da man dieſelbe zwar durch GOtt zu erhalten ſucht, iedoch aber ſich ſelbſt zum Hauptzwecke dabey

Pflichten gegen GOtt in Anſehung des Willens. Die Liebe.

Nochmahliger Beweis derſelben.

Die Liebe GOttes muß eine wahre ſeyn.

macht, welches noch keine wahre Liebe iſt. Denn obgleich das Verlangen nach ſeiner eigenen Glückſeligkeit mit der Liebe GOttes beſtehen kan, und die Bewegungsgründe zu derſelben kräftig machen ſoll: So muß es doch derſelben ſubordinirt, keinesweges aber zum Zwecke gemacht werden, indem die Liebe ſonſt ihr Weſen verlieren würde § 128.

Es muß auch die höchſtmögliche Liebe ſeyn.

Ferner aber iſt auch die Liebe, welche wir GOtt ſchuldig ſind, die höchſtmögliche Liebe, welche nicht darinnen beſtehet, daß man GOtt nur mehr als ein iedes anderes Gut liebe, ſondern daß man, weil ſich alle Endzwecke der Liebe zu GOtt ſubordiniren laſſen, ihr dieſelben auch wircklich ſubordinire § 239.

Wie die übrigen Tugenden aus der Liebe zu Gott flieſſen.

Es flieſſen demnach aus der Liebe GOttes alle andere Tugenden. Entweder ſie laſſen ſich daraus ſogleich a priori erweiſen, oder ſie flieſſen doch daraus vermittelſt der Erkenntniß, daß dieſes oder jenes GOtt angenehm ſey, weil in der Liebe eine Bemühung iſt, ſich dem Geliebten in allem gefällig zu machen § 125. Es müſſen demnach alle andere determinirte Pflichten entweder aus der Schuldigkeit, GOtt zu lieben, allererſt erwieſen werden, oder doch zum wenigſten aus Liebe und mit Liebe geſchehen. Jetzo haben wir nun weiter zu unterſuchen, zu was vor unmittelbahren Pflichten gegen GOtt in Anſehung unſeres Willens uns die Liebe zu ihm antreiben ſoll.

§ 326.

Weil 1) die Liebe ſowohl eine Determination eines Grundtriebes iſt, wodurch er unmittelbar auf eines von ſeinen Objecten gerichtet wird, als auch keinen fernern Nutzen vor ſich zum Zwecke macht; ſo iſt ſie allezeit willig. Da nun alle Tugend aus Liebe geſchehen ſoll, § 240; ſo muß alle Tugend willig ſeyn, das iſt, nicht gezwungen, und als ein nothwendiges Uebel, ſondern aus einer innerlichen Zuneigung, welche aus der Liebe zu GOtt herflieſſet, geleiſtet werden. Weil ferner 2) die Liebe den Willen des Geliebten als ihren eigenen anſiehet, § 125, und ſich dahero völlig darinnen beruhiget; ſo flieſſet aus der Liebe zu GOtt die Pflicht, ſich GOttes Willen gerne gefallen zu laſſen, woraus eine Zufriedenheit mit der göttlichen Regierung und mit unſerm Zuſtande folgt. Weil 3) die Vereinigung mit dem Geliebten, welche die Liebe ſuchet, ohne die Erkenntniß deſſelben nicht möglich iſt; ſo entſtehet aus der Liebe GOttes nicht allein eine Begierde, GOtt immer mehr zu erkennen, ſondern auch ein Vergnügen an der Erkenntniß GOttes, und an allem demjenigen, was dieſelbe befördert. Und da man ferner 4) die Endzwecke des Geliebten noch nicht völlig als ſeine eigene anſehen kan, wenn man nicht in denjenigen Stücken, darinnen er eine Aehnlichkeit mit ſich verſtatten will, ihm ähnlich

Die Liebe zu GOtt muß uns zur Tugend willig machen.

Sie läßt ſich den Willen GOttes gefallen.

Sie macht, daß man nach Erkenntniß GOttes begierig iſt, und ſich daran vergnügt.

Sie bemühet ſich, GOtt ähnlich zu werden.

zu

zu werden ſuchet; ſo entſtehet auch aus der Liebe GOttes eine Bemühung, demſelben, wiefern es ohne Verletzung ſeines Willens, und der Vorrechte ſeiner Hoheit und Herrſchaft, geſchehen kan, ähnlich zu werden.

§ 327.

Die Pflicht der Danckbarkeit gegen GOtt.

Die Danckbarkeit iſt eine aus der Liebe herrührende Bereitwilligkeit, der empfangenen Wohlthaten eingedenck zu ſeyn, und ſich denſelben gemäß zu bezeigen. Da wir nun alles Gute von GOtt haben, und es ihm daher auch zuſchreiben müſſen; ſo verbindet uns 5) die Liebe zu GOtt zur Danckbarkeit gegen ihn. Vermöge dieſer Danckbarkeit ſuchen wir alles empfangene Gute den göttlichen Endzwecken beſtmöglichſt gemäß anzuwenden, weil dieſes das einzige iſt, was wir ihm davor erweiſen können, und was er auch dadurch ſuchet.

§ 328.

Das Gebet.

Weil alles wahre Gute von GOtt ſeinen Urſprung hat; ſo muß auch alles Verlangen um das wahre Gute auf GOtt, als den einzigen wahren Geber deſſelben, gerichtet werden, welches ſowohl eine aus der Liebe GOttes vor ſich ſelbſt erfolgende Eigenſchaft, als auch ein ferneres Mittel zur Erhaltung und Vermehrung der Liebe iſt. Das auf GOtt gerichtete Verlangen um das wahre Gute kan im weitern Verſtande ein Gebet genennet werden, zu welchem uns alſo 6) die

Liebe

Liebe GOttes verbindet. Man kan daſſelbe in das vollkommene Gebet, oder Gebet im engern Verſtande, eintheilen, welches eine ſolche Verrichtung iſt, dabey man ſonſt nichts anders thut, als unmittelbahre Pflichten gegen GOtt ausübet; und in das unvollkommene, welches mit Verrichtung anderer Geſchäfte verknüpft wird, und dahero eine beſtändige Pflicht iſt. Mit dem vollkommenen Gebete, da man nemlich, ohne ſonſt ein anderes Geſchäfte dabey zu verrichten, ſein Verlangen um das wahre Gute bloß auf GOtt, als die Qvelle deſſelben, richtet, kan man auch noch andere Vorſtellungen der göttlichen Eigenſchaften dergeſtalt verknüpfen, daß man die Abſicht hat, daß dieſe Uebung der Liebe GOttes unmittelbahr GOtt zu Ehren gereichen ſoll. Unter denſelben heiſſet die lebhaſte Vorſtellung und das ehrerbietige Bekenntniß der Vollkommenheit der göttlichen Eigenſchaften und Wercke das **Lob GOttes**. Hingegen die Vorſtellung und das innerliche Bekenntniß ſeiner Verbindlichkeit gegen GOtt wegen empfangener Wohlthaten wird **Danckſagung gegen GOtt** genennet. Dieſen ſetzet man hernach das Verlangen um noch mehrere Wohlthaten inſonderheit entgegen, und nennet es das **Gebet im engeſten Verſtande**. Weil nun das vollkommene Gebet ſowohl eine natürliche Wirckung der Liebe zu GOtt iſt, als auch zur Uebung und Er-

Was das vollkommene und unvollkommene Gebet iſt.

Was das Lob GOttes iſt.

Was die Danckſagung gegen GOtt iſt.

Was das Gebet im engeſten Verſtande iſt.

Erweckung der Liebe GOttes und aller guten Bewegungen höchſtnöthig iſt; ſo iſt aus beyden Urſachen eine Verbindlichkeit vorhanden, daſſelbe öfters zu verrichten. Jedoch ſiehet man zugleich, daß deswegen andere gute Geſchäfte nicht zu verſäumen ſind. Man hat auch keinen Grund zu behaupten, daß das Gebet die tugendhafteſte Verrichtung unter allen überhaupt ſey, weil der Grad der Tugend in einer Handlung lediglich aus dem Grade der Uebereinſtimmung derſelben mit dem Geſetze zu ermeſſen iſt.

§ 329.

Das Vertrauen auf GOtt.

Weil GOtt das wahre und zu dem menſchlichen Hauptzwecke weſentlich gehörige Gute den Menſchen unter der Bedingung der Tugend unfehlbar wiederfahren läſt; ſo muß es auch 7) vermöge der Liebe unter eben denſelben Bedingungen unfehlbar zuverſichtlich von ihm erwartet werden, welche Wirkung der Liebe GOttes das Vertrauen auf GOtt genennet wird.

Wenn das Vertrauen auf GOtt ungegründet iſt.

Daher iſt das Vertrauen alsdenn ungegründet und eitel, wenn entweder auf unſerer Seite die Tugend nicht zur Bedingung gemacht wird; oder wenn man etwas, das kein wahres Gut iſt, von GOtt erwartet; oder wenn man etwas unfehlbar von GOtt erwartet, davon man nicht weiß, ob es ein wahres Gut vor uns ſeyn wird; oder ob es zu unſerm Endzwecke weſentlich gehören wird, oder ob es wenigſtens wegen eines beſondern Berufs, und wegen

einer

einer beſondern Beſtimmung gewiſſer Perſonen, die aus den Umſtänden beurtheilet werden müſte, zu erwarten ſeyn dürfte. Es muß demnach auch das Gebet mit Vertrauen auf GOtt und einem tugendhaften Leben verknüpfet ſeyn.

Das Gebet muß mit Vertrauen und Tugend verknüpft ſeyn.

§. 330.

Die Erhörung des Gebetes iſt die Erlangung des Gebetenen um des Gebets willen. Da nun eben das tugendhafte Verlangen des Guten von GOtt diejenige Bedingung iſt, unter welcher er daſſelbige geben will; ſo wird ein ſolches Gebet unter den geſetzten Bedingungen nicht allein allezeit erhöret, ſondern das Gute wird auch ohne daſſelbe nicht erlanget. Die Schwierigkeit, welche ſich manche hierbey machen, würde leicht hinwegfallen, wenn ſie nicht entweder in der Auslegung der göttlichen Eigenſchaften, oder des Lehrſatzes von der Erhörung des Gebetes unbillig verführen. Denn wer z. E. meinet, es ſtreite mit der Hoheit GOttes, in der Regierung der Begebenheiten auf das Gebet zu ſehen, der erdichtet ſich einen verkehrten Begriff von der göttlichen Hoheit, und bedencket nicht, daß es unſtreitig zu der wahren Hoheit eines weiſen, gütigen und gerechten Regenten gehöret, daß er ſein Reich nach Beſchaffenheit der Unterthanen regieret. Wer ſich einbildet, die Erhörung des Gebetes könne mit der Unveränderlichkeit GOttes nicht beſtehen,

Was die Erhörung des Gebetes iſt. Gewißheit und Vertheidigung derſelben.

hen, der faſſet gar nicht, wovon die Rede iſt. Denn es wird hiermit nicht eine Veränderung der göttlichen Rathſchlüſſe, ſondern nur die Voliſtreckung eines bedingten Rathſchluſſes angenommen. Ferner wäre es eine unbillige Auslegung des Begriffes von der Erhörung des Gebetes, wenn man dabey aus der Acht laſſen wolte, daß bey derſelben die Möglichkeit der gebetenen Sache nothwendig vorauszuſetzen iſt. Und zwar iſt theils die phyſikaliſche, theils die moraliſche Möglichkeit, ingleichen theils die Möglichkeit einer Sache überhaupt, theils die Möglichkeit derſelben in Anſehung dieſer Perſonen, und der geſetzten Verknüpfung der Umſtände, in Betrachtung zu ziehen. Die Erhörung des Gebetes ſelbſt aber kan in Natur, oder durch etwas gleichgültiges, oder gar beſſeres, geſchehen; ingleichen kan ſie entweder ſogleich geſchehen, oder auf eine bequemere Zeit aufgeſchoben werden. Man verſtehet hieraus zugleich, daß die Gewißheit der Erhörung des Gebetes unter denen gehörigen Bedingungen nur durch allgemeine Beweiſe dargethan werden muß, hingegen ihrer Natur nach durch die Erfahrung nicht ausgemacht werden kan. Denn wenn man etwas, darum man gebeten, erlanget, ſo kan ſolches, ohne allgemeine Gründe darzu zu nehmen, noch nicht zureichend beweiſen, daß das Gebet von GOtt erhöret werde. Denn man könte ſagen, daß die Sache vielleicht ſchon ſo be-

ſtimmt

ſtimmt geweſen, und ohne das Gebet eben ſo gelauffen ſeyn würde. Im letztern Falle aber, würde freylich keine eigentliche Erhörung des Gebetes da ſeyn, obwol die Vorherbeſtimmung einer Begebenheit in der Natur der Erhörung des Gebetes an ſich noch nicht wiederſtreitet, wenn nur dabey angenommen und zugegeben wird, daß die Vorherbeſtimmung von GOtt eben in Abſich auf das vorhergeſehene Gebet beſchloſſen worden. Gleichermaſſen kan man, wenn das Gebetene nicht erfolget, durchaus nicht ſagen, die Erfahrung wiederlege den Satz von der Erhörung des Gebetes. Denn wie wollen wir ausmachen, theils ob auch die Sache nach der Weisheit GOttes bey dieſen Perſonen und Umſtänden moraliter möglich geweſen iſt; theils, wenn ſie es auch iſt, ob nicht die Erhörung vielleicht durch etwas dem Werthe nach Gleichgültiges geſchiehet, oder vorietzo nur auf eine andere Zeit verſchoben worden?

§ 331.

Weil GOtt gerecht iſt, § 192, und ſein Weſen nicht ändern kan; ſo ſtehet es nach einmahl geſchehener Sünde nicht bey ihm, die Straffe nachzulaſſen, § 190, 193. Dieſe Vorſtellung muß dahero, wenn wir ihn lieben, die gröſte Vorſichtigkeit in uns veranlaſſen, ihn nicht zu beleidigen, und dadurch den gütigen, aber zugleich höchſt vollkommenen GOtt zu unſerer Beſtrafung zu nö- Die kindliche Furcht GOttes.

 thigen

thigen. Einen beleidigen aber heißt, ihm etwas nicht leiſten, was er doch mit Rechte fordern kan, und zu deſſen Leiſtung wir eine Verbindlichkeit haben. Dieſe 8) aus der Liebe GOttes herrührende Vorſichtigkeit, ihn nicht zu beleidigen, und dadurch der Vereinigung mit ihm unfähig zu werden, heißt die kindliche Furcht GOttes, welche ſich daher auf die Liebe und auf die Vorſtellung ſeiner Vollkommenheit zugleich gründet. Mit derſelben iſt die knechtiſche Furcht nicht zu verwirren, worunter man eine ſolche Gemüthsbeſchaffenheit verſtehet, da man lieber mit GOtt gar nichts zu thun haben möchte, und weil ſolches nicht angehet, ſeinen Willen, den man für ein nothwendiges Uebel anſiehet, nur in der Abſicht thut, um der Strafe zu entgehen, welches dahero eines der gröſten Laſter iſt.

Was die knechtiſche Furcht iſt.

§ 332.

Die Pflicht GOtt zu ehren.

Einen ehren heißt ihm gröſſere Vollkommenheiten als andern zuſchreiben, und deswegen geneigt ſeyn, denſelben andern vorzuziehen, und in dem Bezeigen gegen ihn, den Vorzügen deſſelben auf eine ihm anſtändige und angenehme Art gemäß zu verfahren, § 120. Da nun GOtt unendlich vollkommener als alle Geſchöpfe, ja die Qvelle aller Vollkommenheiten iſt; ſo verbinden uns die Regeln der weſentlichen Vollkommenheiten der Dinge 9) ihn über alles zu ehren. Eben hierzu treibet auch die Liebe gegen

GOtt

GOtt an, welche eben die Vollkommenhei- ten deſſelben zu ihrem Bewegungsgrunde hat. Daraus entſpringet die Ehrfurcht vor GOtt, das iſt, eine aus der Hoch- achtung und Erkenntniß unſerer Dependentz von GOtt herrührende Scheu aller derjeni- gen Thaten, welche den göttlichen Vollkom- menheiten und unſerm Verhältniſſe gegen einen ſo groſſen GOtt unanſtändig wären. Die Ehrfurcht vor GOtt.

§ 333.

Weil die Liebe den Vollkommenheiten des Geliebten gemäß zu handeln bemühet iſt, theils weil ſie eben dadurch erwecket wird, theils damit ſie ſich dem Geliebten nicht miß- fällig mache; ſo verbindet ſie uns auch 10) zur Demuth gegen GOtt. Die Demuth gegen GOtt iſt eine wirckſame Vorſtellung unſerer Niedrigkeit gegen GOtt § 309. d. i. eine ſolche Gewohnheit, ſich den unendlichen Unterſchied zwiſchen GOtt und uns, und unſere gäntzliche Dependentz von ihm vorzu- ſtellen, wodurch wir uns antreiben laſſen, ſeiner freyen Güte alles Gute zuzuſchreiben, ſeinen Regierungen und Befehlen uns gäntz- lich zu unterwerfen, und uns gegen ihn nicht das geringſte von ihm independente Recht § 200. heraus zu nehmen. Eben hierzu verbindet uns auch ſchon die göttliche Voll- kommenheit und unſer Verhältniß gegen ihn an ſich ſelbſten. In der Ausübung iſt die Demuth eine von denen erſten und Grund- Die Demuth gegen GOtt.

tugenden, welche das Gemüthe zu denen andern vorbereiten und fähig machen muß.

Das III Capitel.

Von dem vernünftigen Glauben, als einer Pflicht gegen GOtt in Anſehung des Verſtandes und Willens zugleich.

§ 334.

Das Wort Glauben hat zweyerley Bedeutung. Was es im weitern Verſtande heiſſet.

Das Wort Glauben, welches nach dem Sprachgebrauche gar ſchwanckend iſt, wird in zweyerley Bedeutung genommen. In der weitern Bedeutung wird es dem Zweifel und der Verneinung entgegen geſetzet, und heiſt ſo viel, als einem Satze Beyfall geben, das iſt, denſelben dergeſtalt als wahr annehmen, daß man ſich dabey beruhigt. In dieſer Bedeutung beſtehet demnach das Glauben in demjenigen Zuſtande eines vernünftigen Geiſtes, da ſich ſein Wille entſchlieſt, einen vorgeſtellten Satz als wahr gelten zu laſſen, und demſelben, wiefern ſolches nicht durch andere Urſachen wiederum verhindert wird, bey Gelegenheit gemäß zu handeln, und da er deswegen den Verſtand entweder gar nicht antreibt, weitern Beweis zu ſuchen, oder doch ſolches nicht in der Abſicht thut, daß er den Satz noch nicht zugeben, oder darnach handeln wolte, im Fall ſich kein weiterer Beweis davon finden

finden laſſen ſolte. In der engern Bedeutung aber wird das bloſſe Glauben einer ſolchen Ueberzeugung entgegen geſetzet, bey deren Setzung man nicht weiter zweifeln kan, und faſſet alſo nur eine Gattung des Vorwahrhaltens unter ſich. Man betrachte aber, welche Bedeutung man will; ſo wird man finden, daß diejenige Erklärung nicht hinlänglich ſey, welche einige geben, wenn ſie ſagen, glauben heiſſe ſo viel, als einem Satze um des Zeugniſſes eines andern willen Beyfall geben. Ich ſage, dieſes kan nicht die Erklärung des Glaubens im weitern Verſtande ſeyn; denn die Gegner räumen hiermit ſelbſt ein, daß man einem Satze auch aus andern Gründen Beyfall geben könne. Es kann aber auch keine Erklärung des Glaubens im engern Verſtande abgeben. Denn es iſt unſtreitig, daß man auch ſeinen eigenen Träumen und andern ungegründeten Einfällen glauben könne, da doch weder eine Demonſtration noch ein Zeugniß eines andern zum Grunde liegt. Es wäre auch vergeblich zu ſagen, daß man alsdenn ſeinem eigenen Zeugniſſe glaube, weil unſer eigenes Zeugniß, wenn man nicht die Worte im uneigentlichen Verſtande nehmen will, gar kein Zeugniß iſt. Jetzo wollen wir unterſuchen, was in Anſehung des Glaubens ſowohl im weiten als engen Verſtande vor Pflichten vorkommen können, welche man unmittelbahr den göttlichen Eigenſchaften zu Ehren

Was Glauben im engern Verſtande bedeutet.

Wiederlegung einer andern Erklärung.

Hier iſt von den Pflichten in Anſehung beyderley Glaubens die Rede.

beobachten ſoll. Weil nun vermöge der gegebenen Begriffe das Glauben etwas iſt, darzu ſowohl der Verſtand, als der Wille das ſeinige beytragen muß; ſo werden dieſes Pflichten gegen GOtt in Anſehung des Verſtandes und Willens zugleich ſeyn. Man meine nicht, daß dieſe Lehre vielleicht in die geoffenbahrte Theologie gehöre. Denn ich werde nicht von dem übernatürlichen Glauben, auch nicht von dem Glauben an dieſe oder jene geoffenbahrte Wahrheit, ſondern von dem bloß vernünftigen Glauben reden, auch hierbey keine andern, als bloſſe Vernunftſätze zum Grunde legen. Die allgemeinen Wahrheiten aber von der Natur und Verbindlichkeit des vernünftigen Glaubens, welche die geoffenbahrte Theologie ſchon vorausſezet, müſſen nothwendig in der Moralphiloſophie geſuchet werden.

Ob dieſe Lehre hieher gehöret.

§ 335.

Erklärung der Gründe des menſchlichen Beyfalles.

Um die Pflichten des vernünftigen Glaubens richtig beſtimmen und erweiſen zu können, müſſen wir zuförderſt die **Gründe des menſchlichen Vorwahrhaltens**, welche ſowohl **in dem Verſtande**, als **in dem Willen** liegen, unterſuchen, und erklären, wie das Vorwahrhalten aus allen zugleich als eine zuſammengeſetzte Wirckung entſtehe. Was nun erſtlich den **Verſtand** anlanget; ſo muß man, wenn man alles genau nehmen, und nicht ſchon zum voraus Verwirrung anrichten will, nicht mehr als die

Was vor Gründe deſſelben in dem Verſtande liegen.

die Kraft zu dencken, oder eigentlicher zu reden, den Inbegriff der Denckungskraft darzu rechnen. Alles Vermögen aber, Gedancken zu gebrauchen und anzuwenden, es geſchehe nun zu Hervorbringung einer zweckmäßigen Reihe von Gedancken, oder zu Ausführung gewiſſer Geſchäfte, gehöret vor den Willen, weil alsdenn nichts anders als eine Handlung des Geiſtes nach ſeinen Ideen vorgehet, § 2. Es ſind nemlich die Grundkräfte des Verſtandes, die Kraft der äuſſerlichen Empfindung, das Bewuſtſeyn oder die innerliche Empfindung, § 29. das Gedächtniß, die Erfindungskraft, und die Kraft ſeine Begriffe zu zergliedern, oder das *Judicium*. Aus etlichen zuſammen genommen entſtehen wiederum andere; wie denn durch das Gedächtniß und die Erfindungskraft, oder das Ingenium, die Einbildungskraft möglich wird, gleichwie das Gedächtniß und die innerliche Empfindung die Erinnerung hervorbringt. Wenn nun die Aufmerckſamkeit, das Betrachten und Nachdencken hinzu kommt, § 29; ſo werden wir uns des Verhältniſſes unſerer Begriffe bewuſt, und indem wir darauf Acht haben, ſo entſtehen Sätze. Ferner kömmt auch das Verhältniß unſerer Sätze ſelbſt, welches ſie unter einander haben, zu unſerm Bewuſtſeyn; daher wir mancherley Verknüpfungen derſelben gewahr werden, und von dieſen Verknüpfungen

Welches die einfacheſten Kräfte des Verſtandes ſind.

Welches die mehr zuſammengeſetzten Kräfte deſſelben ſind.

Wie daraus die Wirckungen des Verſtandes entſtehen.

gen die Regeln in Gedancken abſondern, und bemercken können. Und indem wir nach einer ſolchen Regel, welche von der Verknüpfung der Sätze unter einander handelt, dencken; ſo machen wir Schlüſſe, welches alles nicht hier, ſondern in der Vernunftlehre weiter ausgeführet werden muß.

§ 336.

Was vor Gründe des Beyfalls in dem Willen liegen.

So bald wir dieſe ſo vortreflichen Kräfte der Seelen in uns gewahr werden; ſo wird dadurch der Vollkommenheitstrieb erwecket, daher die Begierde entſtehet, den Verſtand zu gebrauchen § 117. Indem dieſes geſchiehet; ſo werden mancherley Triebe in uns durch die Vorſtellung ihrer Objecte rege gemacht. Weil nun die Begierden ſich nur beſtreben, die von dem Verſtande vorgeſtellten Objecte zur Wircklichkeit zu bringen; und weil ferner die Erfahrung uns gar bald lehret, daß unſere Wünſche mehr oder weniger erfüllet werden können, nachdem wir den Regeln des Verſtandes mehr oder weniger in unſern Beſtrebungen darnach gefolget haben: So wird der Vollkommenheitstrieb zu der Begierde, vernunftmäßig zu handeln, § 118, determiniret, das iſt, er wird geneigt gemacht, die weſentlichen Regeln der Verſtandeskräfte ſowohl in der Einrichtung der Urtheile, nach denen wir handeln, als in der Handlung ſelbſt, zur Richtſchnur zu machen, und dasjenige, was denſelben gemäß iſt, als wahr

gelten

gelten zu laſſen, und ſich darnach in unſern Handlungen bey Gelegenheit iedesmahl zu richten. Ja eine iedwede Begierde wird auf gleiche Weiſe zugleich zu einer Neigung, den Verſtand und deſſen weſentliche Regeln zur Richtſchnur zu machen, ſo bald nur ihre Zwecke wirckſam zu werden anfangen. So oft wir dahero nach dem Vollkommenheitstriebe, oder nach irgend einer andern Begierde einmahl agiren, und dabey beharren, und dieſer Action durch andere Urſachen nicht etwan widerſtritten wird; ſo beruhigen wir uns auch wircklich in demjenigen, was uns der Verſtand nach den Regeln ſeines Weſens als wahr vorſtellet, das iſt, wir geben Beyfall, oder glauben die Sache.

Wie aus beyden zugleich der Beyfall entſtehet.

§ 337.

Nun finden wir, daß alle Verknüpfungen der Sätze, deren wir uns in unſerm Verſtande bewuſt werden können, und alle Regeln, nach welchen wir uns gewiſſer Verknüpfungen der Sätze bewuſt werden, das iſt, nach welchen wir ſchlieſſen, ſich zuletzt darein auflöſen, daß ſich die Sache, wenn man alles zuſammen nimmt, nicht anders als alſo dencken laſſe. Daher iſt der höchſte Satz, welchen man als wahr annehmen muß, wenn irgend etwas vor wahr gehalten werden ſoll, dieſer: Daß dasjenige wahr ſey, was ſich gar nicht anders dencken läſt, das iſt, deſſen Gegentheil ſich nicht

Welcher Satz der höchſte Grund des Beyfalls im Verſtande iſt.

nicht dencken läſt, es mag ſich nun wegen eines entſtehenden Wiederſpruchs nicht anders dencken laſſen, oder man mag nur ſchlechthin gewahr werden, daß es ſich einmahl nicht anders dencken laſſe; wiewohl an dem erſten doch noch mehr als an dem letztern gelegen iſt, wie weiter unten erhellen wird.

§ 338.

Auf wie vielerley Art andere Sätze damit verknüpft seyn können.

Nun findet ſich ferner, daß manche Sätze mit dieſen höchſten Gründen der Erkenntniß der Wahrheit zwar ſo genau nicht verknüpft ſind, daß man ſich bewuſt würde, daß ſich die Sache gar nicht anders dencken laſſe, welche Verknüpfung, ſo bald man ſie deutlich innerlich empfindet, eine Demonſtration heiſſet.

Was eine Demonſtration iſt.

Allein wir werden uns doch oft bewuſt, daß unter zwey Sätzen, die ſich beyde als möglich dencken laſſen, und unter denen einer dem andern contradictoriſch entgegen geſetzt iſt, das iſt, ihn nur ohne alle Beſtimmung leugnet und nein ſaget, wenn der andere ja ſaget, daß, ſage ich, unter zwey ſolchen Sätzen ſich dennoch dieſes Verhältniß befindet, daß bey Setzung des einen noch mehr ohne Demonſtration angenommen werden müſte, als bey Setzung des andern. Nun iſt uns ſchlechterdings unmöglich zu dencken, daß keiner von beyden wahr ſey. Denn unter zwey Sätzen, da der eine ja, und der andere in eben dem Verſtande und ohne alle Beſtimmung nein ſaget, iſt nothwendig einer wahr, weil man ſonſt etwas

ſich ſelbſt wiederſprechendes ſagte. Derjenige nun unter zwey ſolchen Sätzen, bey deſſen Erwehlung man am wenigſten ohne Demonſtration annimmt, heißt wahrſcheinlich. So oft dahero unſere Endzwecke es erfordern, daß nach einem von beyden verfahren werden ſoll; ſo folget man der Richtſchnur des Verſtandes, und mithin der Natur der Vollkommenheit mehr, wenn man dem wahrſcheinlichen Satze folget, als wenn man den unwahrſcheinlichen erwehlet. Daher ſchicken ſich die oben erwehnten Urſachen des Beyfalles auch hieher: und ſo oft wir nach dem Vollkommenheitstriebe handeln; ſo werden wir geneigt gemacht, uns auch allenfalls bey dem Wahrſcheinlichen zu beruhigen. Daher können wir demſelben Beyfall geben, wenn wir wollen, und andere Begierden es nicht verhindern.

Was wahrſcheinlich iſt.

Wenn uns die Regeln der Vollkommenheit verbinden, dem Wahrſcheinlichen zu folgen.

§ 339.

Ja eben dieſer Vollkommenheitstrieb kan uns noch auf andere Art geneigt machen, etwas zu glauben, ungeachtet wir uns bewuſt ſind, daß ſich ſein Gegentheil dencken laſſe. Nemlich wir können uns einen gewiſſen Zweck vorgeſetzt haben, deſſen Natur es mit ſich bringt, daß wir die Wahrheit gewiſſer Sätze unter gewiſſen Bedingungen ſchlechterdings präſumiren müſſen, (ungeachtet wir vor ieden inſonderheit weder Demonſtration noch Wahrſcheinlichkeit vor uns haben,) weil wir nemlich ſonſten alle Sicherheit unſers End-

Wie uns die Regeln der Vollkommenheit noch auf andere Art verbinden, nach einem Satze zu handeln.

Endzwecks und alle Regelmäßigkeit in dem Beſtreben darnach verlieren würden. Z. E. wenn ich einmahl eine vertraute Freundſchaft mit einem unterhalten will; ſo muß ich ihm auch in manchen Stücken ohne beſondern Beweis glauben und trauen, oder ich muß den Zweck der Freundſchaft fahren laſſen. So lange ich aber dieſen Zweck feſt behalte, und mir nach dem Vollkommenheitstriebe zu handeln vornehme; ſo werde ich ihm in denjenigen Stücken trauen, und Glauben beymeſſen, auf welche ſich wenigſtens nach meiner Einſicht der angezogene Grund ſchickt.

§ 340.

Was ungereimt iſt.

Was unmöglich iſt, und wenn wir deſſen am meiſten verſichert ſind.

Was in unſern Handlungen den Regeln der Vollkommenheit zuwieder iſt, nennen wir **ungereimt**, § 118. Was ſich aber nicht dencken läſt, nennen wir **unmöglich**, und alsdenn ſind wir der Unmöglichkeit am völligſten verſichert, wenn ſich gewiſſe Begriffe wegen eines entſtehenden Wiederſpruchs nicht in einen verbinden laſſen. Es iſt dahero zwar auch eine ungereimte Handlung, wenn man etwas Unmögliches als wahr ſetzen wolte; aber deswegen kan man nicht umgekehrt ſagen, daß eine iedwede ungereimte Handlung deswegen ungereimt ſey, weil man dabey etwas Unmögliches als wahr ſetzte, ſondern ſie iſt es deswegen, weil man den Regeln der Vollkommenheit zuwieder handelt. Daher giebt es zweyerley vernunft-

Zweyerley Arten des

nunftmäßigen Beyfall, einmahl, wenn man etwas deswegen vor wahr hält, weil ſich das Gegentheil nicht dencken läſt; zum andern, wenn wir etwas deswegen glauben, weil wir erkennen, daß es ungereimt ſeyn würde, das Gegentheil anzunehmen, oder um der Möglichkeit deſſelbigen willen dem Satze nicht Beyfall geben zu wollen. Zu der letztern Claſſe gehöret erſtlich der Fall, wenn wir erkennen, daß ein Satz, nach dem einmahl agiret werden ſoll, wahrſcheinlich ſey, und ferner, wenn uns ein gewiſſer Endzweck die Verbindlichkeit, etwas zu glauben, aufleget, oder auch, wenn beydes zuſammen kommt. Die Vorſtellung der Verknüpfung eines Satzes mit gewiſſen andern als bekannt angenommenen Sätzen heißt ein Beweis. Daher gründet ſich aller vernunftmäßige Beyfall auf einen Beweis, durch welchen entweder die Unmöglichkeit des Gegentheils, oder die Ungereimtheit, auf daſſelbe zu reflectiren, dargethan wird, weil ſolches nemlich unwahrſcheinlich iſt, oder weil die Annehmung deſſelben gewiſſen aus dem Weſen der Vollkommenheit herrührenden Verbindlichkeiten wiederſtreitet. Durch einen Beweis wird daher entweder die Unmöglichkeit des Gegentheils, oder nur die Vernunftmäßigkeit des Beyfalls, den wir einem Satze geben, erwieſen. Hingegen verriethe es eine bloſſe Unwiſſenheit, wenn

vernunftmäßigen Beyfalles.

Fernere Eintheilung.

Aller vernünftige Beyfall gründet ſich auf Beweis. Arten der Beweiſe.

wenn man vorgeben wolte, daß aller vernünftige Beyfall ſich nothwendig auf Demonſtrationen gründen müſte.

§ 341.

Wenn die Wahrſcheinlichkeit der Demonſtration gleich zu achten iſt.

Es giebt auch, wie in der Vernunftlehre gezeiget werden muß, * eine Wahrſcheinlichkeit von unermeßlicher Gröſſe, da wir gewahr werden, daß die Menge der wahrſcheinlichen Beweisgründe vor eine Sache ſo groß ſey, daß wir ſie nicht alle überſehen können, ſondern wiſſen, daß wenn unſere Erkenntniß zunähme, wir immer noch andere von eben der Art finden würden.

Warum zuweilen die Wahrſcheinlichkeit mehr vermag als die Demonſtration.

Ein Beweis nun, welcher ſich auf dergleichen gründet, ungeachtet er ſeiner Schlußart nach nur wahrſcheinlich iſt, iſt doch ſeiner Wirkung nach nicht allein einer Demonſtration gleich zu achten, ſondern er iſt vielmahl noch vermögender, als eine Demonſtration. Denn vors erſte iſt die wahrſcheinliche Ueberzeugung im Verſtande in ungewöhnlicher Gröſſe vorhanden. Gleichwie dannenhero bey einer mäßigen Wahrſcheinlichkeit man ſchon einen Wiederſtand innerlich empfinden würde, wenn man ſie vor nichts halten, oder das Gegentheil ausdrücklich vorziehen wolte; weil nemlich der Vollkommenheitstrieb, und der daraus flieſſende Trieb vernünftig zu handeln, ſich einem ſolchen Beginnen wiederſetzet: alſo wird, wenn die Wahrſcheinlichkeit

* Siehe D. Adolph Friedr. Hoffmanns Vernunftlehre Th. II. Cap. 9. § 38. oder in der meinigen § 410.

keit ſehr groß und mannigfaltig wird, auch dieſe Wirckung derſelben vervielfältiget. In ſehr hohen Grade demnach kan der bemeldete innerliche Wiederſtand leichte ſo viel betragen, daß er ſich durch die Thätigkeit, welche die Seele dargegen, jetzo oder gemeiniglich, unternehmen kan, nicht mehr überwältigen und dämpfen läſſet. Mithin wenn man nicht ausdrücklich dargegen ſtrebet, ſo wird eine völlige Beruhigung bey einem ſolchergeſtalt erwieſenen Satze, als bey einem wahren Satze, entſtehen. Wolte man aber auch wiederſtreben, ſo würde doch, ſo lange man nur ordentlich dencket, und ſich nicht der Aufmerkſamkeit auf die Gedanken entſchlägt, wenigſtens auch eine Unmöglichkeit übrig bleiben, ſich in der Verachtung und Verwerfung eines ſolchen Beweiſes völlig beruhigen zu können. Ferner wäre es nach den Regeln der Vollkommenheit eine unendlich groſſe Thorheit und Ungereimtheit, auf die Möglichkeit des Gegentheils doch annoch reflectiren zu wollen. Hierzu kommt aber auch endlich noch dieſes, daß wir uns bewuſt ſind, daß wir in unſern Demonſtrationen zuweilen etwas zu verſehen pflegen, da denn ein einziges Verſehen einer Demonſtration alle Kraft benehmen kan. Dieſes iſt hingegen bey einer unermeßlich groſſen Wahrſcheinlichkeit nicht zu beſorgen. Denn geſezt auch, die Helfte der davor angeführten Gründe ſchlügen fehl; ſo wäre in den übrigen noch

immer

immer Kraft genug, uns zu einem vernünftigen Beyfalle zu verbinden. Dergleichen Ueberzeugung haben wir z. E. davon, daß eine Stadt Rom in der Welt ſey, ſo lange wir ſie nicht ſelbſt geſehen haben, oder daß auf künftige Meſſe Fremde nach Leipzig kommen werden. Ordentlicher Weiſe glauben wir denenjenigen Beweiſen, welche an ſich ihrer Schlußart nach demonſtrativ ſind, ſelbſt nicht eher, als bis es wahrſcheinlich iſt, daß wir nichts dabey verſehen haben, und alſo um einer Wahrſcheinlichkeit und der daraus flieſſenden Uebereinſtimmung mit den Regeln der Vollkommenheit willen.

§ 342.

Wodurch ein unvernünftiger Beyfall möglich iſt.

Man wird nunmehr leicht verſtehen, daß und aus was vor Urſachen man einem Satze auch ohne vernunftmäßige Gründe Beyfall geben könne; daher man das Glauben in ein vernünftiges und unvernünftiges einzutheilen hat. Nemlich der Verſtand kan mit mangelhaften und dunckeln Begriffen angefüllet, er kan an Vorurtheile und falſche Schlüſſe gewöhnet ſeyn. Daher denn ſchon dadurch mancherley anſcheinende Demonſtrationen und Wahrſcheinlichkeiten entſtehen können, welche ihren Grund nicht in dem Weſen des Verſtandes, ſondern nur in ſeinem ietzigen übeln Zuſtande haben. Ferner kan die Heftigkeit der Begierden und Affecten, ingleichen der Vorſatz, denſelben zu folgen, auch bey iedesmahli-

mahliger Ueberlegung den Verſtand übel richten, und die gegründeten Urtheile verhindern, § 56, 100, 140. Der Verſtand wirket alsdenn nach eben den Regeln, nach welchen er ſonſt richtig urtheilet, aber ſie werden nur am unrechten Orte angebracht, die nöthigen Einſchränkungen werden vergeſſen, und eine wird mit der andern verwirret. Z. E. Wer viel Eigenliebe hat, der glaubt ſogleich ſeinen eigenen Einfällen, denn er verwirret den Fall, da ſich keine andere Möglichkeit dencken läſt, mit demjenigen, da er nur keine andere gedacht hat. Aus eben dem Grunde werden unſere Urtheile, wenn wir im Affecte ſind, partheyiſch. Denn der Affect läſt uns nicht dazu kommen, daß wir herumſinnen, ob die Sache anders ſeyn könne, und hernach dencken wir, ſie könne nicht anders ſeyn. Wer leichtgläubig iſt, läſt ſich ein iedwedes einfältiges Mährlein aufheften; denn er bringet die ſonſt richtige Regel am unrechten Orte an, daß man eine Erzehlung nicht ohne Urſache in Zweifel ziehen ſolle.

Daß man alsdeñ nach eben den Regeln des Verſtandes handelt, aber ſie nur unrecht anwendet.

§ 343.

Wir werden nunmehro auch die Urſachen leicht beſtimmen können, wodurch man ſich von einem vernunftmäßigen Beyfalle abhalten laſſen kan. Es kan nemlich ſeyn, daß wir den guten Zweck, um welches willen wir Beyfall geben ſolten, entweder gar nicht, oder allzu ſchwach wollen; oder daß demſelben iezo von andern vielvermögenden Urſa-

Wodurch man von einem vernunftmäßigen Beyfalle abgehalten werden kan.

chen wiederſtritten wird, welche uns daher veranlaſſen, unſere Aufmerckſamkeit nicht auf die Beweiſe der Wahrheit oder Vernunftmäßigkeit gehörig zu richten, ſondern partheyiſch und übereilt zu urtheilen. Es iſt ferner möglich, daß, wenn ein Satz nur die eine Art von Beweiſen vor ſich hat, oder auch wohl keine andere in ſeiner Art haben kan, wir dennoch wegen eines gewiſſen Eigenſinnes, oder gewiſſer anderer dabey intereßirter Neigungen, uns nicht entſchlieſſen, damit zufrieden zu ſeyn, ſondern eine gewiſſe andere Art von Ueberzeugung, welche wir uns einmahl in den Kopf geſetzet haben, entweder dazu haben, oder wiedrigenfalls den Satz als unſeres Beyfalles unwürdig verwerfen wollen. Geſetzt, der Beweis gründet ſich auf eine endliche Wahrſcheinlichkeit; ſo kan man eine noch gröſſere Wahrſcheinlichkeit, oder gar eine Demonſtration dazu verlangen. Geſetzt, er gründet ſich auf eine unermeßlich groſſe Wahrſcheinlichkeit; ſo kan man doch noch einen Beweis von demonſtrativer Schlußart dazu begehren. Geſetzt, ein Satz wird daher demonſtrirt, weil ſich das Gegentheil nur nicht dencken läſt; ſo kan man verlangen, man ſolle auch zeigen, daß ſich das Gegentheil wiederſpreche. Demonſtriret man etwas aus einem äuſſerlichen Grunde; ſo kan man eine Demonſtration aus dem Weſen des Dinges ſelbſt verlangen. Beweiſet man etwas a poſteriori; ſo kan man

man den Beweis a priori dazu verlangen. Beweiſet man etwas durch eine Demonſtration; ſo kan man deren immer noch mehrere verlangen, unter dem Vorwande, es ſey vielleicht etwas bey den vorigen überſehen worden. Ja wenn man wieder die Beweiſe nichts weiter einzuwenden hat; ſo kan man vorgeben, daß vielleicht die Schuld an uns liege, unſere Zweifel nur geſchickt genug auszuführen. Und wenn man auch an einem einzeln Satze gar nicht weiter zweifeln kan; ſo kan man doch vorwenden, vielleicht ſey der Verſtand ſelbſt betrüglich, und ſtelle uns keine Wahrheit vor, ja vielleicht ſey er mit Fleiß alſo eingerichtet, oder ſeine Endlichkeit leide es nicht anders, als daß er uns beſtändig betrüge, oder wenigſtens, daß wir niemahls zuverläßig wiſſen könten, ob er uns nicht betrüge. Das Exempel ſo vieler Scepticorum hat gelehret, daß dieſes alles angehe. Denn obgleich die Freyheit unſers Willens nichts directe wieder unſer Weſen vermag, § 45, und dahero bey der Gegenwart eines gewiſſen Grades von Deutlichkeit nicht machen kan, daß man nicht einen Zwang des Verſtandes fühle, ſich vorzuſtellen, daß ſich das Gegentheil nicht dencken laſſe, oder daß man bey Setzung des Gegentheils noch mehr ohne Beweis annehmen müſſe; ſo bleiben doch noch ſowohl in Anſehung der menſchlichen Vernunft überhaupt, als in Anſehung dieſer oder jener einzeln Wahrheit inſonderheit;

Beantwortung eines Einwurfes.

noch Ausflüchte genug übrig, zumahl, da man in den mehreſten Fällen die innerliche Empfindung eines gewiſſen Grades von Deutlichkeit entweder gleich im Anfange verhindern, oder doch bald hernach wiederum hinwegſchaffen kan.

§. 344.

Urſprung des unvollſtändigen Beyfalls.

Weil die Urſachen des Beyfalls manchmahl nicht vollſtändig genug vorhanden ſind; ſo entſtehet auch daraus zuweilen eine unvollſtändige Art von Beyfall, da man nemlich eine Sache, welche einige Wahrſcheinlichkeit vor ſich hat, nur nach Proportion der wahrſcheinlichen Beweisgründe annimmt, und der einen Meinung einen Vorzug vor der andern zuſchreibet, ob man gleich deswegen vor keine von beyden gut ſey, oder, wenn etwas wichtiges darauf ankommt, darnach agiren mag. Dieſes iſt noch kein völliger Beyfall, iedoch iſt es auch mehr als ein völliger Zweifel, oder ein gäntzliches Suſpendiren ſeines Urtheils. Dergleichen unvollkommener oder nur nach Proportion wahrſcheinlicher Beweisgründe eingerichteter Beyfall iſt alsdenn vernünftig, wenn ſich, ohne den Regeln der Vollkommenheit zuwieder zu handeln, eine Neutralität erwehlen läſt, oder wo auch wohl die Vollkommenheit ſelbſt befiehlt, dieſelbe zu erwehlen. Denn es iſt unvernünftig, etwas wichtiges ohne Noth zu wagen, wenn man nicht den daher allenfalls zu beſorgenden Verluſt entweder überſehen kan,

Wenn der unvollkommene Beyfall vernünftig iſt.

Wenn er unvernünftig iſt.

oder

oder wenigſtens zu ertragen befugt iſt. Denn hernach ſchicken ſich die Urſachen nicht mehr hin, warum man auch in einer bloſſen Wahrſcheinlichkeit ſich beruhigen und darnach handeln ſoll. Daher handelte z. E. jener Engelländer nicht vernünftig, von dem man erzehlet, daß, als das Regiment decimiret worden, und er ſich auch ſchon losgeſpielet hatte, er dennoch um ein Stück Geld vor einen andern noch einmahl um den Galgen gelooſet habe, und auch nochmahls davon gekommen ſey. Ich ſage, er handelte ungereimt, ungeachtet es wahrſcheinlicher war, daß er loskommen, als daß er gehangen werden würde. Denn die aus den Regeln der Vollkommenheit herrührende Verbindlichkeit erforderte vielmehr, daß er ſein Leben nicht ſo liederlich wagen ſolte. Wo gar unſer höchſter Zweck aufgeſetzt wird, da müſſen wir, wenn ſich eine Neutralität erwehlen läſt, ihn auch um der bloſſen Möglichkeit eines ſchlimmen Erfolgs willen dennoch nicht wagen, wenn wir nicht närriſch handeln wollen.

§ 345.

Wenn wir die bisher erklärten Gründe eines vernünftigen Beyfalls auf die Verbindlichkeit gegen GOtt inſonderheit appliciren; ſo ergiebet ſich daraus dieſer Hauptſatz: So oft wir, wenn wir einen Satz verneinten, oder nicht darnach handeln wolten, einer Verbindlichkeit gegen Hauptpflicht des vernünftigen Glaubens.

GOtt zuwieder handeln würden, ſo oft ſind wir GOtt zu Ehren denſelben mit völligem Beyfalle anzunehmen, und getroſt darnach zu handeln, auch auf die auſſer dem noch übrig bleibenden Zweifel nicht zu achten, verbunden.

Daß derſelbe eine unmittelbahre Pflicht gegen GOtt iſt.

Denn das ſoll unſer höchſter Zweck ſeyn, der Verbindlichkeit gegen GOtt nachzukommen, § 213. Nun rede ich von einem ſolchen Falle, da keine Neutralität ſtatt findet, ſondern da man entweder der Verbindlichkeit zuwieder handeln, oder den Satz annehmen muß. Wer zu einer Pflicht verbunden iſt, der iſt auch zur Vermeidung desjenigen, wodurch dieſelbe gantz oder zum Theil geleugnet und ausgeſchloſſen wird, verbunden.

Der entgegen geſetzte Unglaube iſt eines der gröſten Laſter.

Folglich ſind wir in dem geſetzten Falle durch eine unmittelbahre Pflicht gegen GOtt zu glauben verbunden. Man ſiehet hieraus, theils, warum derjenige Unglaube, der dieſer Pflicht entgegen geſetzt iſt, einer Zurechnung fähig iſt, theils aber auch, daß er eines von den gröſten Laſtern iſt, weil er ſich unmittelbahr an GOtt verſündiget, und weil er auch über dieſes in dem Mißbrauche einer unſerer edelſten Kräfte beſtehet. Wenn der Mißbrauch der unedlern Kräfte, z. E. der Glieder des Leibes, Strafe verdienet; warum ſoll nicht auch der Mißbrauch des Verſtandes, als einer viel edlern Kraft, wenn er zum Nachtheil der Verbindlichkeit gegen unſern

unſern Schöpfer gebrauchet wird, ebenfalls Strafe, und zwar eine viel gröſſere, verdienen, da hernach von demſelben die ruhige Vollbringung vieler andern laſterhaften Thaten nothwendig abhangen muß? Zu beſſerm Verſtande dieſer Pflicht will ich aus dieſem Hauptſatze noch etliche andere ſpecialere Säze herleiten.

§ 346.

Specialere Regeln des vernünftigen Glaubens. Durch einen allgemeinen Scepticiſmum verſündigt man ſich an Gott.

Es folget nemlich erſtlich daraus, daß es ein Verbrechen wieder GOtt ſey, zu glauben, daß wir in keinem Stücke Wahrheit mit Zuverläßigkeit erkennen können, und dahero einen allgemeinen *Scepticiſmum* einzuführen. Denn erſtlich wird dadurch überhaupt alle Tugend und Religion aufgehoben. Und da ferner das in unſerer Seele befindliche Verderben nicht in der Wegnehmung der Grundkräfte ſelbſt, oder in einer Veränderung ihres Grundweſens beſtehen kan, welche kein Geſchöpfe zu bewerckſtelligen vermag, ſondern nur in übeln Richtungen und Angewöhnungen derſelben beruhet, § 258: So iſt es nicht anders möglich, daß uns unſere Vernunft in allen Stücken, wir möchten ſie auch ſo ſorgfältig gebrauchen, als wir wolten, betrügen müſte oder könnte, ohne nur, wenn ſie mit Fleiß von GOtt darzu eingerichtet worden wäre, daß ſie uns keine Wahrheit vorſtellen ſolte. Dieſes zu glauben aber wiederſtreitet dem ſchuldigen Vertrauen auf

GOtt. Denn wir müſten ihm gar keine Güte gegen ſeine Geſchöpfe mehr zutrauen. Wir müſten auch glauben, daß er kein Liebhaber regelmäßiger Thaten ſey: welches alles dem Begriffe des allervollkommenſten Weſens wiederſpricht.

§ 347.

Beantwortung eines Einwurfes.

Vielleicht wenden hier einige ein, daß ich ſolchergeſtalt einen Circkel im beweiſen machte, und verlangte, daß man der Vernunft allererſt um der natürlichen Religion willen glauben ſolte, da doch die natürliche Religion aus der Vernunft erwieſen werden müſte. Ich muthete alſo einem Atheiſten oder Zweifler zu, daß er GOtt eher glauben und ehren ſolte, als er einen vernünftigen Grund zu glauben hätte, daß ein GOtt ſey, oder daß Pflichten gegen ihn wären. Allein man beliebe zu erwegen, daß ich den Urſprung eines gegründeten Beyfalls aus den Regeln der weſentlichen Vollkommenheit der Dinge, und alſo auch aus der Vollkommenheit unſers eigenen Weſens im 335 und folgenden §§ hergelenket habe. Man mache dahero nur einen Unterſchied zwiſchen der Verbindlichkeit der Klugheit und der Tugend, § 162. Denn es ſchicken ſich auf meine erklärte Pflicht alle beyde. In der Ordnung aber muß freylich eine vor der andern vorher gehen. So lange einer noch keinen GOtt erkennet; ſo iſt die moraliſche Nothwendigkeit, um welcher willen er einem allgemei-

Wodurch ein Atheiſt zur Verlaſſung des Scepti-

gemeinen Scepticiſmo abſagen ſoll, eine Verbindlichkeit der Klugheit. Ich meine, ſeine eigenen Endzwecke und das Weſen der menſchlichen Natur an ſich betrachtet, verbindet ihn dazu, weil er ſonſt nicht leugnen kan, daß er höchſt thöricht und ungereimt handele. Man erwege nur, z. E. wenn gar keine Wahrheit und Gewißheit iſt; ſo fallen ja auch die Objecte aller unſerer Begierden, und mithin unſere gantze Glückſeligkeit, hinweg. Ich erinnere, daß man unter der Gewißheit eine vollkommene Sicherheit, daß man ſich nicht betrüge, zu verſtehen habe. Was kan denn der Vollkommenheit eines vernünftigen Weſens gemäſſer ſeyn, als dem Weſen des Verſtandes und der darinnen gegründeten Ueberzeugung zu folgen? Denn es iſt ja ſonſt nichts vorhanden, was es auſſer dem zur Richtſchnur erwehlen könte; und der Verſtand iſt auch ſeinem Weſen nach zu nichts anders geſchickt, als die Richtſchnur der Thaten eines Geiſtes abzugeben. Erwehlet man nicht ſolchergeſtalt iedesmahl den ſicherſten Weg, und ſind wir nicht durch die Erfahrung gezwungen, auch ſolches wieder Willen zuzugeſtehen? Wie thöricht iſt es, etwas, dazu man gar keinen Grund hat, oder dazu man weniger Grund hat, dem wohl oder beſſer gegründeten vorzuziehen? Wolte man aber vielleicht in den Geſchäften des gemeinen Lebens, oder in einigen Wiſſenſchaften, welche mit der Reli-

cifmi verbunden wird.

Was die Gewißheit iſt.

gion keine Verwandſchaft haben, z. E. in der Mathematick, eine Gewißheit zugeſtehen, nur aber nicht in ſolchen Sätzen, welche auf GOtt und die Religion eine Abſicht haben, wodurch man alſo den letztern Wahrheiten mit den vorigen nicht gleiches Recht wiederfahren lieſſe: So iſt ja ſolches eine offenbahre Unbilligkeit, Partheylichkeit und Wiederſpenſtigkeit, welche, wofern ein GOtt iſt, derſelbe nothwendig höchſt übel empfinden muß, weil man ihm dadurch alle Möglichkeit, ſeinen Endzweck zu erreichen, abgeſchnitten hatt; und weil man dadurch der Vollkommenheit des uns verliehenen Weſens nicht gefolget iſt, da doch GOtt, wenn einer iſt, nothwendig hat wollen müſſen, daß wir ihr folgen ſolten. Wer durch dieſe Gründe ſich erſt hat antreiben laſſen, den allgemeinen Scepticiſmum abzulegen, und allen Gattungen von Wahrheiten einerley Recht wiederfahren zu laſſen, der wird hernach durch die auf das Weſen der Vernunft gebauete Schlüſſe von der Wircklichkeit GOttes und eines natürlichen Geſetzes genugſamen Beweis finden, und demſelben Beyfall geben. Und hernach wird er durch das, was bisher erkläret worden, überzeuget werden, daß er, ſo bald er einen GOtt und natürliche Pflichten ſetzet, auch eine geſetzliche Verbindlichkeit ſowohl zur Ablegung eines allgemeinen Scepticiſmi, als auch zu den übrigen Stücken, welche die Pflicht des vernünftigen

Was vor eine Verbindlichkeit darzu entſtehet, ſo bald man einen GOtt erkennet.

gen

gen Glaubens gegen GOtt ausmachen, und welche wir gleich weiter erklären wollen, erkennen müſſe.

§. 348.

Wenn zum andern ein Satz, welcher die Verehrung GOttes und gewiſſe von GOtt uns aufgelegte Pflichten betrifft, gleich nicht die ſtrengſte Art von Beweiſen, iedoch einen richtigen Beweis, vor ſich hat; ſo iſt uns zwar nicht verwehret, ſondern es iſt vielmehr löblich, ſo ſtrenge Beweiſe davon als möglich zu ſuchen: Allein wir ſind denſelben auch ohne die ſtrengſte Art von Beweiſen, dennoch, und zwar nicht nach Proportion der Beweisgründe, ſondern mit völligem Beyfalle, anzunehmen und zu glauben verbunden. Es kan z. E. ſeyn, daß derſelbe nur wahrſcheinlich erwieſen iſt, oder daß ſein Beweis nicht aus dem Satze vom Widerſpruche, ſondern nur daraus geführet wird, weil ſich das Gegentheil nur nicht dencken läſt. Jedoch ſetze ich, daß er einen richtigen Beweis vor ſich habe, welcher nicht etwan eine Sophiſterey oder blos ſubjectiviſche Wahrſcheinlichkeit iſt, davon aber die Kennzeichen nicht hieher, ſondern in die Vernunftlehre gehören.* Wenn dieſe Bedingung ihre Richtigkeit hat; ſo läſt ſich die gegebene Regel ſowohl aus unſerer Dependenz von GOtt, als aus der Pflicht, GOtt zu

Richtig erwieſenen Pflichten ſind wir auch ohne die ſtrengſte Art von Beweiſen Beyfall zu geben verbunden.

* Vergl. in der Vernunftlehre §417. 418.

zu lieben, erweiſen, und was ſonſt dem Beweiſe der Sache iedesmahl an ſich ſelbſt abgehen würde, das wird hier durch die gewiß voraus zu ſetzende Pflicht des Gehorſams und der Liebe gegen GOtt erſetzet.

§ 349.

Erſter Beweis aus der Natur des Gehorſams.

Zuförderſt wäre es wieder unſere Dependenz von GOtt, wenn wir einem ſolchen Satze nicht glauben, und darnach handeln wolten. Denn da derſelbe einen gegen GOtt auszuübenden Gehorſam betrifft; So läſt ſich keine Neutralität erwehlen, ſondern wir müſſen entweder gehorchen, oder nicht gehorchen. Weil ich nun ferner ſetze, daß der Satz wenigſtens wahrſcheinlich richtig erwieſen ſey: So iſt es, dafern wir nicht gehorchen, wahrſcheinlich, daß wir GOtt beleidigen werden. Dieſer Wahrſcheinlichkeit weichen wir aus, wenn wir den Satz annehmen und darnach handeln. Wer ſich nun daraus nichts machet, wenn er wahrſcheinlicher Weiſe GOtt beleidiget, ungeachtet er ſolche Gefahr vermeiden konte, in deſſen Gemüthe iſt kein ernſtlicher Gehorſam gegen GOtt möglich. Mithin iſt es dem Gehorſam gegen GOtt zuwieder, wenn man einen Satz, der die Verehrung GOttes betrifft, deswegen nicht annehmen will, weil man nicht die ſtrengſte Art von Beweiſen, welche man ſuchet, dabey haben kan.

§ 350.

Eben ſo erhellet auch, daß dergleichen Auffführung der Liebe gegen GOtt zuwieder ſey. Denn wenn wir einen ſolchen Satz, als wir ietzo ſetzen, nicht annehmen; ſo iſt es wenigſtens wahrſcheinlich, daß wir GOtt beleidigen, und ihm mißfällig werden. Nun trachtet aber die Liebe über alle Dinge GOtt aus allen Kräſten und in allen Stücken ſich gefällig zu machen, und alle Gefahr, ihm mißfällig zu werden, zu vermeiden. Folglich, ſo bald ſie in einem Gemüthe da iſt; ſo läſt ſie nicht zu, daß man einen ſolchen Satz anzunehmen, und darnach zu handeln, ſich weigern ſolte. Ja weil die Liebe zu GOtt in allen Stücken ein gutes Vertrauen zu ihm hat; ſo glaubet ſie vielmehr, daß uns GOtt auch auf dieſe Weiſe Wahrheit lehre. Und dieſes wird auch eben dadurch gewiß, weil uns GOtt ſelbſt die Verbindlichkeit zum Gehorſam und zur Liebe gegen ihn auferleget hat. Denn er wird uns doch vermöge ſeiner Wahrhaftigkeit nicht eine Verbindlichkeit auflegen, Irrthümer als wahr an zunehmen, ſondern er wird ſchon durch die Einrichtung der Dinge ſelbſt verhütet haben, daß wir uns in dem geſetzten Falle nicht betrügen.

Anderer Beweis aus der Natur der Liebe zu GOtt.

§ 351.

Wir müſſen uns bey dergleichen Gelegenheit vielmehr vorſtellen, daß GOtt die Abſicht gehabt habe, den Glauben als eine Art

Höherer Grund, warum uns GOtt eine Verbind-

lichkeit zu glauben aufſlegen könne.

Art von Tugend und Gehorſam von uns zu fordern; dergleichen er hingegen nicht ſeyn könte, wenn der Verſtand überall völlig gezwungen würde, die Sachen vor ſchlechterdings nothwendig zu erkennen. Es liegt auch hierinnen gar nichts wiederſinniſches. Denn da der Verſtand der Richtung und dem Gebrauche des Willens unterworfen iſt, § 28; ſo ſind in Anſehung deſſelben zweyerley Pflichten möglich, einmahl, die Pflicht, den Verſtand zu cultiviren, § 132, und zum andern, die Pflicht, das Beſtreben des Verſtandes nach völliger Deutlichkeit ſeiner Erkenntniß, § 117, in gewiſſen Stücken unter den Gehorſam und die Liebe gegen GOtt zu demüthigen. Da auch hierdurch die Kennzeichen des Wahren und Falſchen gar nicht aufgehoben werden; warum ſolte nicht ein GOtt, welcher bey der Schöpfung der Welt eben dieſes zum Hauptzwecke hat machen müſſen, daß darinnen gewiſſe freye Thaten den Regeln der Vollkommenheit, und beſonders dem Verhältniſſe der Geſchöpfe gegen GOtt gemäß, freywillig geſchähen, § 211, von ſeinen vernünftigen Geſchöpfen alle beyde Pflichten erfordern können? Weil aber die Begierde nach Deutlichkeit der Erkenntniß, ſo bald ſie erfüllet wird, doch Vergnügen ſchafft, und zwar ein ſolches Vergnügen, welches da, wo es zu erlangen iſt, die End-

Daß gleichwohl dadurch das Beſtreben nach deutlicher Erkenntniß

zwecke

zwecke GOttes nicht hindert, ſondern viel- mehr der Liebe zu GOtt ſelbſt gemäß iſt: So hat man das Wachsthum in einer voll- ſtändigen und deutlichen Erkenntniß zwar als eine groſſe Wohlthat GOttes anzuſehen, und, ſo weit man dazu gelangen kan, mit Dancke anzunehmen. Man muß es aber deswegen zur Verbindlichkeit zum Glau- ben ſelbſt nicht vor ſchlechterdings nothwen- dig achten, oder wo man es nicht hat, oder nicht haben kan, ſich des Glaubens deswe- gen weigern.

nicht gemißbilliget wird.

§ 352.

Denenjenigen Sätzen, welche unſere Pflichten betreffen, dürfen wir der Unbegreiflichkeit wegen den Beyfall nicht verſagen.

Drittens leite ich aus meinem Haupt- ſatze dieſen Satz her: **Wenn ein Satz, welcher die Verehrung GOttes und unſere Pflichten gegen ihn betrifft, gleich etwas Unbegreifliches in ſich hält; ſo ſind wir ihn dennoch zu glauben und darnach zu handeln ſchuldig, daferne er nur wenigſtens durch eine ſolche Wahrſcheinlichkeit richtig bewieſen wer- den kan, welche ſich auf ein äuſſerliches** *a poſteriori* **bekanntes** *Principium* **grün- det.** Ich rede mit Fleiß von einer Wahr- ſcheinlichkeit, welche aus einem äuſſerlichen Grunde a poſteriori entſtehet. Denn un- ter den geſetzten Bedingungen kan derglei- chen aus dem innerlichen Weſen der vorge- ſtellten Sache ſelbſt nicht richtig entſprin- gen, ſondern ſie würde nur anſcheinend ſeyn. Ich erweiſe meine Regel folgendergeſtalt.

Wenn

Wenn uns etwas bloß unbegreiflich iſt; ſo iſt es eben ſo leicht möglich, daß wir es bloß unſerer Endlichkeit wegen nicht begreifen können, als daß die Unbegreiflichkeit ein Zeichen der Falſchheit oder Unmöglichkeit iſt. So lange nun kein Beweis vor die Wahrheit des Unbegreiflichen geführet werden kan; ſo wäre es, weil doch der Verſtand und deſſen Weſen die einzige mögliche Richtſchnur vernünftiger Thaten in der Natur iſt, den Regeln der Vollkommenheit zuwieder, etwas Unbegreifliches zu glauben: und daher verwerfen wir es mit Recht. Dieſer Grund aber fällt hinweg, wenn die Wahrheit des Unbegreiflichen, § 279, beſonders erwieſen werden kan, wenn es auch nur wahrſcheinlich wäre. Deswegen läſt ſich alsdenn der Beweis des vorigen Lehrſatzes anwenden. Es iſt nemlich wenigſtens wahrſcheinlich, daß in dieſem Falle das Unbegreifliche wahr ſey. Und weil unter den geſetzten Bedingungen ſich keine Neutralität erwehlen läſt; ſo verbindet uns mithin der Gehorſam und die Liebe gegen GOtt, daſſelbige anzunehmen, § 349, 350.

§ 353.

Erwieſenen Sätzen, welche unſere Pflichten betreffen, dürfen wir den Beyfall des-

Hiermit verbinde ich endlich noch dieſe Regel: **Wir dürfen uns nicht abhalten laſſen, einem Satze, welcher die Religion und ihre Pflichten betrifft, völligen Beyfall zu geben, daferne er nur**

auf

auf irgend eine Art richtig erwieſen iſt, ungeachtet mancherley Schwierigkeiten, welche wir nur nicht auflöſen können, dabey übrig bleiben. Es ſind nemlich zweyerley Schwierigkeiten wieder einen Satz möglich. Einige wiederſprechen der Wahrheit des Satzes ſchlechterdings, welche man phaenomena contradicentia nennen kan. Daferne dahero dieſelben ſelbſt auf den Satz vom Wiederſpruche gebauet ſind; ſo zeigen ſie ſchlechterdings die Falſchheit des angenommenen Satzes an, weil kein einziger Gegenbeweis wieder den Satz vom Wiederſpruche etwas vermag, indem ſich gar nicht einmahl ein Verſtand dencken läſt, welcher dencken könte, daß wiederſprechende Dinge wahr wären. Dahingegen aber läſt ſich wohl ein Verſtand dencken, welcher Dinge begreifen kan, die uns nach unſerer Einſchränckung unbegreiflich ſind, oder welcher Fragen auflöſen kan, welche wir nicht auflöſen können. Es giebt aber auch noch andere Schwierigkeiten wieder einen Satz, von welchen man nicht klar machen kan, daß ſie dem Satze ſelbſt ſchlechterdings wiederſprechen, ſondern man kan nur nicht determinirt zeigen, wie ſie ſich daraus herleiten laſſen, oder man ſiehet nur keine Gründe, aus welchen man determinirt erklären könte, auf was Weiſe ſie damit beſtehen können, welche phaenomena difficilia heiſſen können. So oft nun dergleichen Schwie-

wegen nicht verſagen, weil wir nicht alle Schwierigkeiten auflöſen können. Wie vielerley Schwierigkeiten es giebt.

rigkeiten bey einem Satze vorkommen, welcher von der Verehrung GOttes und von göttlichen Pflichten handelt; ſo läſt ſich der vorige Beweis, warum wir in dergleichen Fällen auch das Unbegreifliche glauben müſſen, wiederum anwenden. Und daher dürfen uns dergleichen Schwierigkeiten nicht abhalten, den Satz nichts deſto weniger mit völligem Glauben anzunehmen.

§ 353.

Wie uns die Betrachtung unſerer Einſchränckung zu Beobachtung dieſer Pflichten willig machen ſoll.

In Anſehung der dritten und vierten Regel haben wir uns beſonders unſerer Einſchränckung zu erinnern, vermöge welcher wir nicht mehr als ein ſehr kleines Stück von den natürlichen Dingen und von dem unendlich groſſen Reiche der Wahrheiten überſehen. Wenn wir gleich verſichert wären, daß wir die völlige Helfte der natürlichen Wahrheiten völlig verſtünden: ſo dürfte es uns dennoch nicht wunderlich vorkommen, wenn uns viel Dinge unbegreiflich oder in groſſe Schwierigkeit verwickelt blieben. Denn es wäre eben ſo leicht möglich, daß der Grund zu ihrer Auflöſung in der andern Helfte der Wahrheiten läge, welche zu erkennen uns die Kraft oder die Gelegenheit fehlte. Daher hätten wir keinen Grund, die Unbegreiflichkeit oder Schwierigkeit vor ein Kennzeichen der Falſchheit anzuſehen, daferne nur nicht gar Wiederſprüche entſtehen, ob wir gleich auch ohne Gegenbeweis dergleichen Dinge nach den Regeln der Vollkommen-

heit

heit nicht annehmen könten. Wie viel weniger dürfen wir alſo die in unſere Natur ſo feſt eingeprägte Schuldigkeit, GOtt zu gehorchen und zu lieben, verabſäumen, und uns derſelben alsdenn weigern, wenn uns dabey unbegreifliche Geheimniſſe oder Schwierigkeiten übrig bleiben. Daher kan auch der Unglaube, welcher der wahren Religion entgegen geſetzt iſt, ſich auf nichts anders, als auf einen groſſen Hochmuth und auf eine angebohrne oder angewöhnte Wiederſpenſtigkeit wieder die Verbindlichkeit gründen, § 260.

§ 354.

Vollſtändige Erklärung des vernünftigen Glaubens, wiefern er eine unmittelbahre Pflicht gegen GOtt iſt.

Es iſt daher der vernünftige Glaube, welcher eine unmittelbahre Verbindlichkeit gegen GOtt iſt, eine Fertigkeit, GOtt zu Ehren ſowohl überhaupt nicht alle Wahrheit in Zweifel zu ziehen, als auch inſonderheit diejenigen Wahrheiten mit völligem Beyfalle anzunehmen, und darnach zu handeln, bey denen, wenn wir ſie leugneten, oder zu zweifeln fortführen, wir einer Pflicht gegen GOtt zuwieder handeln müſten, wenn ſie nur auf irgend eine Art richtig erwieſen ſind, obſchon die Erkenntniß derſelben nicht diejenige Art von Beweis oder von Begreiflichkeit und Vollſtändigkeit hat, welche wir daran wünſchten.

§ 355.

Vorſichtigkeit bey dem vernünftigen Glauben.

Man hat ſich demnach bey dem vernünftigen Glauben nur zu hüten, daß nicht ein ſchäd-

ſchädlicher Einfluß des Willens den Verſtand irre mache, damit man ſich nicht übereile, und einem Satze aus Partheylichkeit mehr oder weniger Beweisgrund zuſchreibe, als er wircklich hat. Dieſes wird vermieden, wenn man die Mittel beobachtet, welche wir § 180 zu Vermeidung des irrenden und zweifelhaften Gewiſſens vorgeſchlagen haben. Man unterſuche nur aufrichtig den Grund, warum man bey gewiſſen Umſtänden an andern Wahrheiten, welche unſere Pflichten nicht angehen, dennoch nicht zweifele. Wenn man hernach ſeine moraliſche Erkenntniß auf eben den Fuß einzurichten ſuchet; ſo wird man gewiß nicht leicht irre gehen. Ingleichen hat man ſich davor in Acht zu nehmen, daß man nicht die erklärte Verbindlichkeit auch auf ſolche Sätze anwende, davon ſie doch nicht handelt, und davon man, ohne in Gefahr zu ſeyn, GOtt zu beleidigen, ſein Urtheil hätte ſuſpendiren können.

§ 356.

Ein merckwürdiger Unterſchied des vernünftigen Glaubens und der Vorurtheile.

Schlüßlich iſt zu Rechtfertigung des vernünftigen Glaubens inſonderheit noch dieſes zu mercken, daß wenn man ſich auch dabey in etwas geirret haben ſolte, ſich derſelbe dennoch, weil er ſich bloß auf Schuldigkeit und Vertrauen auf GOtt gründet, niemahls in eine ſchädliche und habituale Wiederſpenſtigkeit wieder die Wahrheit verwandeln könne, wie etwan die Vortheile thun,

§ 259.

§ 259. Denn er wird aus eben dem Grunde, warum er iezo glaubt, zu glauben aufhören, ſo bald er auf einer andern Seite mehr Grund findet, und wird ſich hernach bey dem letztern eben ſowohl als vorher bey dem erſtern, GOtt zu Ehren, beruhigen, um nicht ſeinem Verhältniſſe gegen GOtt, nemlich ſeiner Schuldigkeit zuwieder zu handeln. Eben ſo erhellet, daß auch der Glaube, der als Pflicht geübt wird, nicht träge machet, in der Erkenntniß zuzunehmen. Denn er hat die Pflicht der Erkenntniß GOttes vor Augen, und er nimmt ſeine Bewegungsgründe von GOtt her.

Das IV Capitel.

Von den äuſſerlichen Pflichten gegen GOtt.

§ 357.

Ob es äuſſerliche Pflichten gegen GOtt giebt.

Die bisher erklärten unmittelbahren Pflichten gegen GOtt haben allerſeits in innerlichen Handlungen des Gemüths beſtanden, und ſind alſo **innerliche Pflichten gegen GOtt** geweſen. Nun iſt es aber ferner möglich, daß wenn wir uns GOtt als gegenwärtig vorſtellen, wir auch gewiſſe äuſſerliche Thaten in der Abſicht vornehmen können, daß ſie unmittelbahr ihm zu Ehren und Wohlgefallen gereichen ſollen. Wenn ſich demnach nur zu einigen die Verbindlichkeit erweiſen läſt; ſo giebt es auch **äuſſerliche natürliche Pflichten gegen GOtt**, § 317.

§ 358.

Wie ſich die innerlichen Pflichten durch äuſſerliche Zeichen zu erkennen geben.

Wer ſich an die innerlichen Pflichten gegen GOtt gewöhnet hat, der wird, ſo oft es Gelegenheit giebt, von GOtt oder göttlichen Sachen zu reden, Kennzeichen der Ernſthaftigkeit, Demuth und Ehrerbietung an ſich blicken laſſen. Dieſes wird aus jenen als eine nothwendige und unausbleibliche Wirckung folgen, und man wird es in der Abſicht thun, um nicht der GOtt ſchuldigen Verehrung zuwieder zu handeln. Wenn uns nun GOtt zu einer Sache verbindet; ſo verbindet er uns unſtreitig auch zu demjenigen, was davon eine unausbleibliche Wirckung iſt, und zwar mit eben der Nothwendigkeit, mit welcher er uns zu dem erſten verpflichtet. Demnach ſind die natürlichen Kennzeichen der Ernſthaftigkeit und Ehrerbietung gegen GOtt, wenn von göttlichen Sachen oder Pflichten gehandelt wird, eine äuſſerliche Pflicht gegen GOtt.

Bekenntniß GOttes.

Daraus folget auch, daß das äuſſerliche Bekenntniß GOttes und der Religion unter die äuſſerlichen Pflichten gegen GOtt gehöre, und daß man denſelben nicht verleugnen, noch vielweniger aber nach der Erkenntniß, welche man von ihm hat, iemahls ſchimpflich von ihm reden, oder ihn läſtern dürfe.

§ 359.

Ob es einen äuſſerlichen Gottesdienſt giebt.

Allein alle dieſe Pflichten betreffen doch nur die äuſſerlichen Umſtände ſolcher Handlungen, welche an ſich betrachtet auch in an-

derer Abſicht als zur unmittelbahren Verehrung GOttes vorgenommen werden können. Daher kan man ferner fragen, ob es auch eine Verbindlichkeit zu ſolchen äuſſerlichen Thaten gebe, welche ihrer gantzen Beſchaffenheit nach zur unmitelbahren Verehrung GOttes vorzunehmen ſind, und welche man im engern Verſtande den äuſſerlichen Gottesdienſt nennen kan. Und auch dieſe Frage iſt mit Ja zu beantworten.

§ 360.

Worinnen der äuſſerliche Gottesdienſt beſtehet.

Wir nehmen an uns wahr, daß, wenn wir uns zu den innerlichen Pflichten gegen GOtt nicht gnugſam geſchickt befinden, wir uns durch gewiſſe äuſſerliche Thaten, nemlich durch eine ausdrückliche Rede mit GOtt, vermittelſt mündlichen Betens oder Singens zu Hülfe kommen können. Demnach fordert alsdenn der ſchuldige Eifer in der Tugend, daß wir uns dieſer Mittel bedienen, und wir können unter eben denſelben Bedingungen verſichert ſeyn, daß dergleichen Thaten GOtt gefallen. Demnach beſtehet der äuſſerliche Gottesdienſt in ſolchen äuſſerlichen Thaten, welche man mit den innerlichen verknüpfet, um denſelben zu befördern. Hingegen läſt ſich nicht erweiſen, daß GOtt an einer äuſſerlichen That an ſich ſelbſt und ohne Abſicht auf eine andere Pflicht, davon ſie ein natürliches Mittel oder Kennzeichen iſt, und zwar, wieſern ſie dergleichen iſt, etwas gelegen ſey, oder daß

er dadurch geehret ſeyn wolle, oder geehret werden könne.

§ 361.

Wie er mit andern gemeinſchaftlich geübt werden kan.

In dem äuſſerlichen Gottesdienſte kan ſich entweder einer allein, oder mit andern gemeinſchaftlich üben. Im letztern Falle kommt noch ein neuer Nutzen dabey, nemlich dieſer, daß der innerliche Gottesdienſt auch in andern befördert wird. Es wird demnach alsdenn eine Pflicht gegen andere Menſchen bey dem äuſſerlichen Gottesdienſte mit einer unmittelbahren Pflicht gegen GOtt verbunden, welches auch bey allen übrigen äuſſerlichen Pflichten gegen GOtt geſchehen kan.

Ende der natürlichen Moraltheologie.

Das

Das
Recht der Natur
oder die Lehre von den
natürlichen Pflichten
und
Befugniſſen der Menſchen
gegen einander.

Das I Capitel.

Von dem Rechte der Natur überhaupt.

Das iſt:

Von den Gründen deſſelben, und den mancherley Arten der darinnen vorkommenden Pflichten und Befugniſſe.

§ 362.

Wir reden ietzo von dem Rechte der Natur im engern Verſtande, welches der Inbegriff der natürlichen Pflichten der Menſchen gegen andere Menſchen iſt, § 204. Demnach wird auch zugleich von den Befugniſſen der Menſchen gegen einander darinnen gehandelt, welche eben daher entſtehen, wenn keiner Pflicht zuwieder gehandelt wird, § 200. Die Fertigkeit, ſeine Pflichten gegen andere Menſchen zu beobachten, wird im engern Verſtande die Gerechtigkeit genennet.

Was das Recht der Natur iſt.

Was die Gerechtigkeit iſt.

§ 363.

Das ein Recht der Natur ſey, ich meine, daß uns auch Pflichten gegen andere Menſchen obliegen, iſt daraus klar. GOtt will, daß wir durchgängig dasjenige thun ſollen, was der Vollkommenheit GOttes, unſeres eigenen Weſens und aller andern Geſchöpfe,

Daß ein Recht der Natur ſey.

inglei-

ingleichen auch den Verknüpfungen, darein er ſie geſetzt hat, gemäß iſt, und zwar aus Gehorſam gegen ſeinen Willen, § 174. Folglich haben wir dieſe Regel auch in unſerem Thun und Laſſen gegen andere Menſchen zu beobachten.

§ 364.

Aus was vor Gründen das Recht der Natur herzuleiten iſt. Die Vollkommenheit GOttes.

Hieraus erhellet ſogleich, aus was vor Gründen das Recht der Natur hergeleitet werden müſſe, § 181. Nemlich wir haben erſtlich auf die **Vollkommenheit GOttes** zu ſehen, und deswegen werden hier ſowohl die allgemeineſten natürlichen Grundgeſetze, als die Pflichten gegen GOtt vorausgeſetzet.

Die Vollkommenheit des menſchlichen Weſens.

Ferner müſſen wir die **Vollkommenheit des menſchlichen Weſens** und die göttlichen Abſichten, welche dadurch erhalten werden ſollen, vor Augen haben, § 208, welche auch, wiefern ſie aus dem menſchlichen Weſen folgen, ſchlechterdings in Anſehung aller Menſchen einerley ſind.

Die Verknüpfungen der Menſchen. Die Geſelligkeit.

Endlich haben wir die **Verknüpfung** wahrzunehmen, welche GOtt unter den Menſchen gemacht hat. Dieſelbe beſtehet erſtlich in der **Geſelligkeit**, das iſt, in derjenigen Einrichtung ihres Zuſtandes, vermöge welcher ihre Endzwecke durch gemeinſchaftliche Bemühung erlanget werden müſſen. Nemlich iedweder Menſch hat gewiſſer maſſen einen Ueberfluß an Kräften, welche er nicht alle vor ſich braucht, ſondern andern damit dienen kan. In ſehr vielen andern

Din:

Dingen aber leidet er wiederum Mangel an ſolchen Kräften, deren er doch nothwendig bedarf, und mit welchen ihm andere zu ſtatten kommen müſſen. Es giebt auch viele Kräfte, mit denen wir überhaupt geſchickter ſind, andern als uns ſelbſt zu dienen, z. E. Krancke zu heilen. Ohne geſellige Hülfe aber kan kein einziger die Endzwecke des menſchlichen Lebens erlangen. Man erwege nur, wie viel Mühe zur Erziehung und zum Unterrichte eines Menſchen gehöret. Wie vieler Menſchen Hände müſſen ihre Arbeit vereinigen, ehe wir derjenigen Dinge habhaft werden können, welche wir zur täglichen Nothdurft oder Beqvemlichkeit gebrauchen? Auch die Leute, welche in der gröſten Einſamkeit leben, müſſen doch erſt von andern, die nicht darinnen gelebet haben, ſeyn erzeuget und erzogen worden. In ihrer Einſamkeit ſelbſt bedienen ſie ſich doch ordentlicher Weiſe noch mancherley Wercke der Kunſt, die ſie dem geſellſchaftlichen Leben der Menſchen zu dancken haben. Und iſt es nicht gewiß, daß einer auch von dem Guten in der Welt um ſo viel weniger genieſſet, ie einſamer er lebt? Die Natur giebt dem Menſchen nicht mehr als bloſſe Fähigkeit, welche er nicht einmahl ſelbſt cultiviren kan, wenn ſie ihm nicht erſt durch eine von andern angefangene Cultur brauchbar gemachet wird. Daher man auch an Leuten, welche zuweilen durch einen Unglücksfall in der

Wild-

Wildniß aufgewachſen ſind, gar einen ſchlechten Unterſchied vom Viehe wahrgenommen hat. Aus dieſem allen erhellet, wie weſentlich dem Menſchen die Geſelligkeit ſey, § 212. Eine Hauptart, und die gemeinſte unter allen, wie die Menſchen einander geſellige Dienſte leiſten, kommt auf den Gebrauch der Sprache an. Noch weiter beſtehet die natürliche Verknüpfung der Menſchen darinnen, daß ſie eine natürliche **Menſchenliebe** haben, § 130, und ohne alle menſchliche Geſellſchaft nicht vergnügt ſeyn können. Die Sprache dienet theils zum Behuf der Geſelligkeit, theils flieſſet auch aus der Menſchenliebe eine Neigung, ſich derſelben zu bedienen. Hierzu kommt endlich noch eine andere natürliche Verknüpfung, welche GOtt unter den Menſchen gemacht hat, vermittelſt welcher die Menſchen von andern Menſchen durch die **Erzeugung** ihren Urſprung haben müſſen.

Die Menſchenliebe.

Die Erzeugung.

§ 365.

Grundgeſetze des natürlichen Rechtes.

Hieraus ergeben ſich ſogleich folgende Grundgeſetze. **Wir ſind** 1) **ſchuldig, alle Menſchen darum, weil ſie von GOtt geliebet, und als letzte Endzwecke,** § 210, **angeſehen werden, vermöge der Liebe, welche wir GOtt ſchuldig ſind, ebenfalls wahrhaftig zu lieben.** Denn da wir GOtt die höchſt mögliche Liebe ſchuldig ſind, § 239; ſo müſſen wir auch diejenigen, welche von ihm geliebet

bet werden, eben deswegen lieben, weil ſie von ihm geliebet werden. Denn ſonſt wäre in der Liebe keine Bemühung, die Endzwecke des Geliebten als ſeine eigenen anzuſehen, und demſelben, ſo viel möglich, ähnlich zu werden, welches der Liebe wiederſpräche, § 326. Zu eben dieſer Pflicht iſt auch eine Verbindlichkeit der Klugheit vorhanden, § 262, weil wir uns hierdurch unſer Leben ſelbſt angenehm, und andere uns zu dienen geneigt machen. Alle Menſchen ſind 2) verbunden, geſellig zu leben, das iſt, ihre Kräfte auf eine geſellige Art zu allgemeiner Beförderung der guten Endzwecke GOttes vor die Menſchen anzuwenden, und alles dasjenige zu beobachten, was zu der Wohlfahrt der menſchlichen Geſellſchaft nöthig oder nützlich iſt. Hierzu iſt ebenfalls wiederum die ſtärckſte Verbindlichkeit der Klugheit zugleich vorhanden. Denn da die menſchliche Natur von GOtt geſellig eingerichtet iſt; ſo werden wir uns ſonſten ſelbſt unausbleiblichen Schaden zufügen, und von andern als Feinde des menſchlichen Geſchlechts angeſehen werden. Aus beyden zugleich fließt 3) daß die Menſchen die geſelligen Dienſte einander aus einer aufrichtigen Liebe zu leiſten verpflichtet ſind, und zwar aus einer ſolchen Liebe, welche ſich auf die Liebe und den Gehorſam gegen GOtt gründet. Denn da alle Menſchen letzte Zwecke GOttes ſind; ſo

ſo bringt es auch die Vollkommenheit ihres Weſens mit ſich, daß wir ihre Wohlfahrt nicht bloß als ein Mittel vor uns, ſondern ſelbſt als einen letzten Zweck wollen müſſen, und mithin müſſen wir ſie beſtändig lieben. Da ferner der Grund der Verbindlichkeit zu dieſer Liebe eben die Abſichten und Einrichtungen GOttes ſind; ſo muß auch dieſelbe aus Liebe und Gehorſam gegen GOtt geleiſtet werden. Und da ſich dieſelbige durch nichts anders, als durch die geſellige Beförderung guter Abſichten thätig erzeigen kan; ſo muß auch die auf die Liebe und den Gehorſam gegen GOtt gebauete Menſchenliebe bey Leiſtung der geſelligen Dienſte jedesmahl ein Bewegungsgrund ſeyn. Es erfordert ſolches auch die Klugheit, theils in Abſicht auf uns ſelbſt, indem uns dadurch die geſelligen Dienſte, dazu uns auch unſer eigener Nutzen verbindet, angenehm werden, und wir dergleichen auch von andern deſto eher erwarten können, wie ſchon erinnert worden; theils aber auch in Abſicht auf die gemeine Wohlfahrt. Denn wenn zu den geſellſchaftlichen Dienſten nicht die Liebe der Bewegungsgrund iſt; ſo werden ſie unſicher, und unendlichen Ausflüchten dererjenigen ausgeſetzet, welche entweder nur auf das Gegenwärtige, oder nur auf ſich ſelbſt und ihren Privatnutzen zu ſehen pflegen. Endlich, weil auch alle übrige weſentliche Verknüpfung, welche GOtt unter den Menſchen

gemacht

gemacht hat, mit zu den Endzwecken gehöret, welchen uns GOtt gemäß zu handeln verbindet: So ſind wir 4) ſchuldig, auch alles übrige zu beobachten, was der Verknüpfung der Menſchen und ihrer phyſikaliſchen Dependenz von einander gemäß iſt, daraus die Pflichten der Eltern und Kinder gegen einander zum Theil flieſſen werden.

§ 366.

Wiefern man alle Menſchen zu lieben verbunden ſey.

Wenn alle Menſchen tugendhaft wären, und zwar mit einerley Ernſt ihrer Bemühung; ſo würden ſie alle von GOtt gleich viel geliebet. Demnach müſten wir auch alle gleich viel lieben. Da ſie aber dieſes nicht ſind, und gleichwohl die ſchuldige Menſchenliebe ſich auf die Liebe zu GOtt gründen muß; ſo müſſen wir iedweden um ſo vielmehr lieben, ie mehr er ſeiner Tugend wegen von GOtt geliebet wird. Jedoch bleiben diejenigen Pflichten als allgemein übrig, welche nicht aus dem Gemüthszuſtande der Menſchen, ſondern aus dem Weſen der menſchlichen Natur an ſich ſelbſt herflieſſen. Demnach bleiben wir allen doch ſo viel verbunden, daß wir ſie insgeſamt als abſolute Endzwecke GOttes anſehen und wircklich lieben ſollen, ingleichen daß wir allen einerley natürliche Rechte zugeſtehen, das iſt, uns gegen alle ſo aufführen ſollen, wie wir, wenn wir uns in Gedancken an ihre Stelle ſetzen, ſolches mit Recht fordern zu können, vermeinen würden

den. Nemlich bey ähnlichen Umſtänden haben die Menſchen eben dieſelben natürlichen Rechte, und bey unähnlichen Umſtänden werden doch ihre Rechte nach einerley beſtändigen Regeln beurtheilet, vermöge welcher es einem, wie dem andern, gehet. Man kan ſich ſolches gantz beqvem am Spiele, und an einer Geſellſchaft der Spielenden, erläutern, weil dieſelben einerley Rechte haben und behalten, obgleich das, was geſchiehet, oder geſchehen darf, ſich nach den Umſtänden richtet. Und das iſt die Meinung, wenn man ſagt, man ſolle alle Menſchen als ſich ſelbſt lieben. Die Liebe wird alsdenn in einem etwas weitern Verſtande genommen, nemlich vor die bloſſe Neigung, das Wohlſeyn desjenigen zu befördern, was wir lieben, in welchem Verſtande es auch eine Liebe ſein ſelbſt giebt, § 125, 127. Wir ſind demnach in zweyerley Verſtande ſchuldig, alle Menſchen als uns ſelbſt zu lieben, nemlich es ſoll erſtlich geſchehen, mit eben der Art von Neigung, ihr Beſtes zu befördern, welche wir gegen uns ſelbſt haben, dergeſtalt, daß wir ihre Wohlfahrt eben ſowohl nicht als ein bloſſes Mittel, ſondern ſelbſt als einen Zweck anſehen, wie wir unſere eigene Wohlfahrt auf dergleichen Art wollen. Beydes ſollen coordinirte Endzwecke ſeyn, welche aber der Liebe gegen GOtt ſubordinirt ſind, § 16, 17. Zum andern ſollen wir allen Menſchen mit uns einer=

Was die Regel heiſſet, man ſolle alle Menſchen als ſich ſelbſt lieben.

einerley Rechte zugeſtehen, das iſt, diejenigen, darzu wir berechtigt zu ſeyn glauben würden, wenn wir ietzo an ihrer Stelle wären, unter der Bedingung, daß wir richtig und unpartheyiſch urtheilten, und unſer gnugſam unterrichtetes Gewiſſen unpartheyiſch darüber befragten. Auſſer der bisher erklärten ſchuldigen Menſchenliebe giebt es auch noch andere Arten der beſondern Liebe der Menſchen gegen einander, z. E. der Ehegatten, der Freunde, der Anverwandten, welche unter den gehörigen Bedingungen ebenfalls nöthig und unverwerflich ſind, iedoch aber mit der natürlichen Pflicht der Menſchenliebe nicht verwirret werden müſſen.

§ 367.

Die Hauptpflicht des natürlichen Rechts demnach iſt die allgemeine auf die Liebe zu GOtt gegründete Menſchenliebe. Und zu dieſer werden durch Betrachtung der Verknüpfungen, welche GOtt unter den Menſchen gemacht hat, und beſonders durch die geſellige Einrichtung der menſchlichen Natur die nöthigen Determinationen hinzu geſetzet, das iſt, es wird dadurch beſtimmt, was in unſerem Thun und Laſſen der ſchuldigen Liebe gegen andere Menſchen in der Welt gemäß ſey.

Welches die Haupt-pflicht des natürlichen Rechtes iſt. Wodurch ſie beſtimmt gemacht wird.

§ 368.

Wir haben bisher gezeiget, wie die Hauptpflichten des natürlichen Rechtes ſich aus ihren Gründen durch deutliche Schlüſſe her-

Der Gewiſſenstrieb iſt der Erkenntnißgrund des natürli-

chen Rechtes a poſteriori. leiten laſſen. Da aber nicht alle Menſchen die Scharfſinnigkeit dazu beſitzen, und die Uneinigkeit unter den Gelehrten ſelbſt ſehr groß iſt; weil auch ferner die Erkenntniß der Pflichten des natürlichen Rechtes in allzu groſſe Unſicherheit geſtellet wäre, und vielleicht unter vielen Völckern längſt gar erloſchen seyn würde, wenn GOtt dieſelbe auf das eigene Nachſinnen der Menſchen hätte ankommen laſſen: So iſt uns deswegen zur Beförderung derſelben der **Gewiſſenstrieb als ein Erkenntnißgrund des natürlichen Rechtes** *a poſteriori* eingepflanzet, § 136, 178, 179. Wir haben vermöge deſſelben eine natürliche Empfindung von dem, was recht und billig iſt, welche uns auch zur Geſchwindigkeit in Beurtheilung moraliſcher Dinge wohl zu ſtatten kommt. Weil ſich aber das Gewiſſen, wie andere Grundtriebe, auch verirren kan; ſo müſſen wir die Empfindungen deſſelben, ſo viel möglich, in deutliche Schlüſſe zu verwandeln ſuchen, oder uns wenigſtens hüten, daß uns nicht die Eigenliebe oder andere verderbte Neigungen partheyiſch machen, § 180. Wer ſich auf dieſer Spuhr eine Zeitlang geübt hat, dem wird hernach ſein Gewiſſen leicht und ſicher ſagen, was gut oder böſe ſey, und er wird damit auch in ſolchen Fragen fortkommen können, wo ſeine Scharfſinnigkeit noch nicht hinlänglich iſt, von allem deutliche Rechenſchaft zu geben.

§ 369.

§ 369.

Eben auf dieſen doppelten Erkenntniß-grund, wodurch wir von unſern Pflichten unterrichtet werden, gründet ſich auch der Unterſchied von dem, was wir Schuldigkeit oder Gerechtigkeit, und was wir Billigkeit nennen. Zuweilen brauchen wir das Wort Schuldigkeit und Billigkeit als gleichgültig, wenn wir z. E. von einer Sache ſagen, ſie ſey gerecht und billig. Und alsdenn iſt die Schuldigkeit und Billigkeit nur der Art der Erkenntniß nach unterſchieden. Nemlich, wir nennen Schuldigkeit dasjenige, wozu wir die Verbindlichkeit erweiſen zu können glauben. Und eben dieſes heißt Billigkeit, wiefern wir die natürliche Verbindlichkeit dazu auch im Gewiſſen empfinden. Wenn wir aber die Schuldigkeit und Billigkeit einander entgegen ſetzen; ſo ſagen wir eigentlich von demjenigen, daß es dennoch die Billigkeit, obwohl nicht die Schuldigkeit erfordere, wovon wir im Gewiſſen empfinden, daß es gethan oder gelaſſen werden müſſe, wenn man die Liebe und Redlichkeit zum Grunde legt, und die Sache nicht nach den allgemeinen Gründen, welche ſich in allgemeinen Sätzen beſtimmen laſſen, und welche deswegen für allgemein gehalten werden, weil ſie wenigſtens in den meiſten Fällen zutreffen, ſondern nach den gegenwärtigen Specialumſtänden beurtheilet. Z. E. Ein Mann hat nur die Schul-

Was man unter der Billigkeit verſtehet.

digkeit, ſeine Frau zu ernähren, die Billigkeit aber kan erfordern, daß er ſich auch ihrer Anverwandten annimmt, nur daß ſich daraus keine allgemeine Regel machen läſt. Die Billigkeit iſt demnach in dieſem Verſtande nichts anders, als eine empfundene Schuldigkeit, bey beſondern Umſtänden, aus welcher man ſich aber keine allgemeine Regel zu machen getrauet. Sie iſt alſo eine Gattung von den Empfindungen des Gewiſſens. Uebrigens kan das, worzu man ſich durch Billigkeit vor verbunden erkennet, eine eben ſo wichtige, und auch vor den, der dieſes Gefühl hat, eben ſo determinirte, Verbindlichkeit ſeyn, als etwas anderes, das nach allgemeinen Regeln erweislich iſt, und deswegen zur Gerechtigkeit gerechnet wird, welches gegen den Misbrauch zu merken iſt.

§ 370.

Was das Principium des natürlichen Rechtes iſt.

Es iſt eine gewöhnliche Frage, welches das Principium des natürlichen Rechtes ſey, welche wir nunmehro deutlich beantworten können. Man fraget nemlich entweder nach dem Principio conſtitutivo, oder dem Realgrunde, § 164, das iſt, was die Regeln des natürlichen Rechtes zu Geſetzen mache; ſo iſt, wie bey allen natürlichen Geſetzen, alſo auch bey den Pflichten gegen andere Menſchen inſonderheit, als einer Gattung derſelben, zu antworten: daß ſolches der Wille GOttes ſey, § 165. Auſſer dem würden

die

die Regeln des natürlichen Rechtes bloſſe Klugheitsregeln ſeyn, zu welchen die Natur der Dinge ſelbſt, und die natürliche Verknüpfung derſelben, der Realgrund, oder das Principium conſtitutivum wäre. Oder man will den Erkenntnißgrund des natürlichen Rechtes wiſſen. Und dieſes kan man entweder ſubjective verſtehen, und nach der Kraft fragen, wodurch es erkannt wird; ſo iſt ſolches die Vernunft, welche durch das Gewiſſen unterſtützet wird. Oder man meinet es objective, und will die Begriffe beſtimmet haben, aus welchen es durch richtige Schlüſſe hergeleitet werden kan. Und alsdenn iſt das Principium die menſchliche Natur und ihre Verhältniſſe gegen GOtt, ingleichen die Art und Weiſe, wie die Menſchen auf der Welt mit einander verknüpfet ſind. Will man an ſtatt deſſen lieber ſagen: die Vollkommenheit ſey es; ſo werden die Hauptbegriffe dadurch auch nicht verändert. Man kan auch den objectiviſchen Erkenntnißgrund noch genauer beſtimmen, und ein höchſtes Grundgeſetz wiſſen wollen, aus welchem ſich das Recht der Natur im engern Verſtande, das iſt, alle Pflichten und Befugniſſe der Menſchen gegen einander herleiten laſſen, und welches alſo den nächſten Erkenntnißgrund zur Beſtimmung der Pflichten der Menſchen gegen einander abgeben kan. Und alsdenn muß man, wenn man die vorhin in der Ethik

und natürlichen Moraltheologie erwieſenen Pflichten vorausſetzet, und annimmt, daß ſie hieher appliciret werden müſſen, die Menſchenliebe und die Verknüpfung der Menſchen unter einander, beſonders die Geſelligkeit zuſammen nehmen. Jene würde ohne dieſe gröſtentheils uncharacteriſtiſch und unbrauchbar ſeyn. Die Geſelligkeit alleine aber wäre noch kein hinlänglicher Erkenntnißgrund zu allen Pflichten des natürlichen Rechtes; wie denn auch keines von beyden, wenn nicht die in den vorigen Wiſſenſchaften von uns erwieſenen Pflichten vorausgeſetzet, und hieher appliciret werden, eine wahre und geſetzliche Verbindlichkeit ausmachte. Es heiſſet aber die Frage, welches das Principium des Rechtes der Natur ſey? ordentlicher Weiſe ſo viel, als: welches im Rechte der Natur das Hauptgeſetz, oder derjenige Grundſatz ſey, aus welchem ſich alle Pflichten und Befugniſſe des natürlichen Rechtes herleiten laſſen. Daher iſt es wunderlich, wenn manche durch einen einzelnen und einfachen Satz die Frage beantwortet haben wollen, oder auſſerdem die Antwort vor gezwungen und gekünſtelt halten. Denn es iſt leicht a priori zu begreiffen, daß es unmöglich iſt, ein adäqvates Principium des Rechtes der Natur vor die Menſchen in einem einfachen Satze anzugeben, ſintemahl in der Einrichtung der menſchlichen Natur eine zufällige Verbindung ſolcher Eigenſchaften

Ob es ein einfacher Satz ſeyn kan.

ten

ten und Umſtände vorhanden iſt, welche an ſich ſelbſt trennbar ſind, und welche doch ſämtlich ihre eigenen und beſondern Pflichten mit ſich bringen. Denn zur wechſelsweiſen Liebe, und zwar zu einer ſolchen Liebe, welche aus der Liebe GOttes flieſſet, wären vernünftige Geiſter auch gegen einander verbunden, wenn ſie gleich keine geſellige Hülfe von einander brauchten. Ferner könten wir geſellig verbunden ſeyn, ohne daß eine Abſtammung und Blutsfreundſchaft ſtatt fände, nemlich wenn es GOtt nicht gefallen hätte, die Einwohner der Erdkugel durch ein Syſtema der Zeugung oder Abſtammung von einander zu verbinden. Da nun alles Dreyes bey uns zuſammen kömmt, ich meine, da wir Vernunft haben, und geſellige Hülfe brauchen, und auch durch die Fortzeugung entſtehen: ſo muß es auch drey coordinirte Hauptgeſetze des Rechtes der Natur vor die Menſchen geben, welche nemlich die Freundſchaftsliebe, die Geſelligkeit, und diejenige Aufführung, welche der Abſtammung gemäß iſt, betreffen. Wer demnach ein einziges Grundgeſetz des Rechtes der Natur angeben will, der kan, der Wahrheit nach, nichts anders, als alle drey in einen Satz verbinden. Die ſpecialen Pflichten ſind bisweilen in einem, bisweilen in etlichen der vorerwehnten Hauptgeſetze zugleich, gegründet. Diejenigen, welche aus der Geſelligkeit flieſſen, pflegen nur aus zweyerley Urſache am mei-

ſten bemercket und getrieben zu werden, einmahl weil das bürgerliche Recht darauf gegründet iſt, und hiernächſt weil ſie mit unſerm eigenen Nutzen am genaueſten, oder vielmehr am ſichtbarſten, verbunden ſind.

§ 371.

Höchſtes Grundgeſetz des natürlichen Rechtes.

Demnach iſt das höchſte Grundgeſetz des natürlichen Rechtes dieſes: Führe dich gegen andere alſo auf, wie es der Vollkommenheit ihres Weſens und ihrem Verhältniſſe gegen GOtt, und wie es der Verknüpfung, welche GOtt unter den Menſchen gemacht hat, gemäß iſt. Oder wenn man es determinirter abfaſſen will, ſo wird es alſo heiſſen: Laß dich den Gehorſam und die Liebe gegen GOtt antreiben, alle Menſchen um ſeinet willen zu lieben, und, weil ſie mit dir zu einerley Endzwecken erſchaffen ſind, ihnen allen einerley natürliche Rechte zuzugeſtehen, und aus Liebe alles dasjenige beyzutragen, was zu geſellſchaftlicher Beförderung der göttlichen Abſichten mit allen durch alle, nöthig und nützlich, und den Verknüpfungen der Menſchen gemäß iſt.

§ 372.

Ob die Verbindlichkeit des natürlichen Rechtes

Ich weiß wohl, daß einige in den Gedancken ſtehen, das Recht der Natur brauche nicht auf den Willen GOttes, ſondern nur

nur auf die geſellige Natur der Menſchen und auf ihre Vollkommenheit und Glückſeligkeit gebauet zu werden; da es denn noch darzu den Vorzug haben würde, daß es einen Atheiſten ſowohl, als einen Verehrer GOttes verbände. Allein wenn man dieſes thun will; ſo muß man die Verbindlichkeit der Regeln des Rechts der Natur bloß darauf gründen, daß ſie die einzigen oder beſten Mittel unſerer eigenen Wohlfahrt, und des beſtändigen Wachsthums unſerer Vollkommenheit wären. Nun iſt dieſes zwar wahr, ſie ſind die einzigen Mittel der allgemeinen Wohlfahrt des menſchlichen Geſchlechtes; Und dieſe ſind ferner auch die ſicherſten Mittel der Wohlfahrt einzeler Perſonen inſonderheit. Und in ſo ferne muß auch ein Atheiſte ſolche Regeln zugeben, dazu ihn die Natur der Dinge ſelbſt, und ſeine eigenen weſentlichen Endzwecke verbinden. Allein deswegen muß man GOtt und die Verbindlichkeit ſeines Willens nicht etwan aus dem Rechte der Natur herauslaſſen. Man darf ja nur die Verbindlichkeit, welche uns auch die bloſſe Klugheit ſelbſt zu den Regeln des natürlichen Rechts aufleget, iedesmahl mit anmercken. Wolte man aber dieſelbe für die einzige Verbindlichkeit darzu ausgeben; ſo hören die Regeln gar auf, wahre Geſetze zu ſeyn. Und ſo bald ſie dieſes zu ſeyn aufhören; ſo läſt ſich auch die Verbindlichkeit der Klugheit ſelbſt in allen einzeln Fällen nicht wieder alle Ausflüchte

auf den Willen GOttes gebauet werden müſſe.

flüchte mehr retten. * Denn ich habe ſchon § 176 erinnert, daß einer vorgeben kan, es würde freylich zwar in der Welt am beſten ſtehen, wenn alle Menſchen die Regeln des natürlichen Rechtes beobachteten: Da aber die wenigſten ſolches thäten; ſo müſſe man ſich nach der Zeit richten, und es werde, wie man ſagt, eine Schwalbe keinen Sommer machen. Dieſen Einwurf kan einer bey den Pflichten der Gerechtigkeit und Redlichkeit gegen andere Menſchen gar oft machen, und durch beſondere individuale Umſtände kan es manchmahl völlig ſo ſcheinen, als ob einer durch Ausübung gewiſſer Ungerechtigkeiten das gewiſſe vor das ungewiſſe nähme. Redet man vollends gar nur von der zeitlichen Glückſeligkeit, und ſetzet die Unſterblichkeit der Seele, und die zukünftigen Beſtrafungen und Belohnungen aus den Augen, welche nicht anders als aus dem Willen GOttes und deſſen weſentlicher Vollkommenheit erwieſen werden können: ſo werden die Beweiſe noch vielmehr entkräftet. Denn es kan einer dencken, er brauche nicht auf die Mittel der allgemeinen Wohlfahrt, ſondern nur auf ſich und auf dasjenige zu ſehen, was ihm zuträglich ſcheinet; andere möchten auch ſehen, wie

ſie

* Conf. diſſert. II. de diſſimilitudine inter religionem et ſuperſtitionem § 147-154. oder, wie dieſe Abhandlungen in der deutſchen Ueberſetzung betitelt ſind: Die wahre Geſtalt der Religion, wiefern ſie dem Aberglauben entgegen geſetzt iſt. Leipz. 1754. 8.

ſie zu rechte kämen. Weil er ſonſt ein müh-ſames und elendes Leben würde führen müſ-ſen, und zu Vermeidung deſſelben bey der Tugend keine Hoffnung vor ſich ſähe; ſo kan er meinen, wenn ſich eine Gelegenheit dar-bietet, da es wahrſcheinlicher iſt, durch la-ſterhafte Thaten die Mittel ſeines eigenen zeitlichen Wohlſeyns zu erlangen, er habe Grund, ſein Glück vielmehr auf dieſe Art zu verſuchen. Es gehe zwar den Laſterhaften manchmahl übel; Allein es gehe den Tugend-haften auch nicht immer wohl, und man werde vielleicht mehr Exempel finden, da Leute durch Falſchheit und Ungerechtigkeit, als da ſie durch ſtrenge Tugend in gute Um-ſtände gekommen wären. Wenn die Sache aufs ſchlimmſte laufe; ſo könne er doch nur das Leben verlieren, welches er, wenn es das Ende aller Dinge iſt, nicht ſehr achten wird. Dergleichen Ausflüchte laſſen ſich durch nichts wiederlegen, als durch die Ge-wißheit des göttlichen Befehles, und der Schuldigkeit gegen denſelben, und durch die unveränderliche Gerechtigkeit GOttes, welche ſich mit der Zeit nothwendig offenbahren wird. Da ſich nun alle dieſe Wahrheiten aus der Vernunſt richtig erweiſen laſſen, wie in dem erſten und andern Cap. der Ethik ge-ſchehen: ſo wäre es ja wohl von denenjenigen, welche dergleichen Beweis führen können, eine groſſe Einfalt, wenn ſie ſich deſſelbigen nicht zu Befeſtigung des natürlichen Rechtes

bedie-

bedienen wolten. Weiter iſt auch zu erwegen, daß viele Pflichten des natürlichen Rechts gar würden wegbleiben müſſen, wenn man nicht daſſelbige auf eine göttliche geſetzliche Verbindlichkeit gründete. Nehmlich alle diejenigen blieben hinweg, welche aus den göttlichen Eigenſchaften, und dem Verhältniſſe der Menſchen gegen GOtt herflieſſen, und welche eben das Hauptwerck ausmachen. Und endlich iſt es ja genug, daß wir erwieſen haben, daß das natürliche Recht ſeine ſtärckſte und wahre geſetzliche Verbindlichkeit von dem Willen GOttes bekomme, welche Beweiſe diejenigen wohl unumgeſtoſſen laſſen ſollen, welche ſich einbilden, es laute etwas um ſo viel philoſophiſcher, ie weniger darinnen von GOtt Erwehnung geſchiehet. Warum ſolten wir alſo den Regeln der Wahrheit und Vollſtändigkeit muthwillig zu wieder handeln?

§ 373.

Was davon zu halten iſt, wenn man ein anderes Principium des natürlichen Rechts ſetzet.

Die Weltweiſen ſind wohl kaum in irgend einer Sache ſo uneinig, als in der Frage, worinnen das Principium des natürlichen Rechts beſtehe? Ob eines ſey, und welches es ſey? Da ich jetzo weder eine philoſophiſche Hiſtorie zu ſchreiben, noch die Meinungen anderer zu beurtheilen die Abſicht habe; ſo wäre es überflüßig, mich in die Erzehlung und Wiederlegung vieler Meinungen einzulaſſen. Ich erinnere davon kürtzlich nur ſo viel, daß andere, wie

ferne ſie von denen bisher erwieſenen Sätzen abgehen, entweder ein ſolches Principium beſtimmen, daraus zwar eben die materialen Pflichten, aber nicht eben das Formale § 177, oder wie gemeiniglich geſchiehet, auch wohl nur ein Theil von den materialen Pflichten mit Hinweglaſſung der übrigen herflieſſet. Es muß ſich hernach bey manchen dieſe oder jene Pflicht durch ſehr wunderliche Schlüſſe aus ſeinen Grundſätzen herleiten laſſen, bloß weil ſie einmahl daraus demonſtriret werden ſoll, und gleichwohl natürlicher Weiſe nicht daraus folget. Viele ſcheinen auch nur von dem bisher feſtgeſezten Principio des Rechtes der Natur abzugehen; in der That aber drücken ſie ſich nur noch zu unbeſtimmt und uncharacteriſtiſch aus. Solche Ausdrücke ſind gleichwohl manchen Leuten darum die angenehmſten, weil ſie hernach unter die undeterminirten Begriffe Beſtimmungen nach Belieben unterlegen können.

§ 374.

Man kan die Pflichten gegen andere Menſchen erſtlich alſo erklären, wie ſie allen Menſchen obliegen, wenn gleich keine Republicken wären. Und dieſes nennet man das **Recht der Natur im engeſten Verſtande.** Hieraus kan man hernach ſowohl die Nothwendigkeit der Republicken, als auch die Pflichten und Rechte der Obrigkeiten und Unterthanen gegen einander erweiſen, welches

Eintheilung des Rechts der Natur.

welches das Jus Publicum univerſale, oder allgemeine Staatsrecht heiſſet. Endlich kan man auch daſſelbe zu Beſtimmung der Pflichten und Befugniſſe gantzer freyer Vólcker gegen einander anwenden, welcher Theil das allgemeine Vólckerrecht genennet wird. Wir wollen ietzo alles dreyes mit einander verbinden.

§. 375.

Das Recht der Natur iſt ſo alt als die Welt.

Aus dem, was bisher erwieſen worden, wird man erkennen, daß das Recht der Natur ſo alt als die Welt ſey, ob es gleich allererſt in neuern Zeiten ſyſtematiſch als eine beſondere Wiſſenſchaft vorgetragen worden. Je mehr die Pflichten deſſelben leichte zu erkennen und den Sinnen nahe geweſen ſind, deſto mehr ſind alle Menſchen darauf, beſonders durch Anleitung ihres Gewiſſentriebes, gefallen, da hingegen die meiſten vieles, was mehr Fleiß und Nachſinnen brauchte, hinweggelaſſen haben. Z. E. welcher vernúnftige Menſch hat wohl nicht den Satz zugegeben, daß man dasjenige andern nicht anthun ſolle, wovon man nicht will, daß ſie es uns anthun ſollen. Denn dieſer Satz iſt ſehr leicht einzuſehen, dahingegen der andere ſchon nicht mit einer ſolchen Allgemeinheit erkannt geworden zu ſeyn ſcheinet, daß man nemlich andern auch dasjenige erweiſen ſolle, was man von ihnen verlanget, welches viel weiter als das vorige gehet. Doch findet man bey den Alten allenthalben Spuhren,

daß

daß ſie ſo wohl den Grundſatz von der ſchuldigen Menſchenliebe, als von der Geſelligkeit, ingleichen daß ſie eine aus dem göttlichen Willen herrührende Verbindlichkeit zugegeben haben, obgleich ihre Erkenntniß mangelhaft geweſen, und ſie ihre Meinung nicht einmahl wie das andere zureichend zu erklären und zu beweiſen gewuſt haben. Hätten ſie das letztere nicht geglaubet, wie könten ſie denn Eydſchwüre gehabt haben? wie könten ſie GOtt eine Strafgerechtigkeit zugeeignet, oder wie könten die vernünftigſten unter ihnen geglaubet haben, daß die Uebertreter der natürlichen Pflichten auch nach dem Tode geſtrafet würden?

§ 376.

Eintheilungen der Pflichten, welche im Rechte der Natur vorkommen.

Wir haben nunmehr noch die unterſchiedenen **Arten der Pflichten und Befugniſſe**, welche in dem Rechte der Natur vorkommen, aus einander zu ſetzen, und etliche zu der Application derſelbigen gehörige Lehrſätze zu erwegen. Es ſind hier vor allen Dingen die Eintheilungen der Pflichten, in **nothwendige** und **zufällige**, und der nothwendigen in abſolute und hypothetice **nothwendige**, § 183, ingleichen in **determinirte** und **undeterminirte**, § 188, zu wiederholen. Zu dieſen wollen wir noch folgende hinzuſetzen.

Nothwendige und zufällige, abſolute und hypothetice nothwendige, determinirte und undeterminirte Pflichten.

§ 377.

Bloſſe Liebespflichten und Erſetzungspflichten.

Die beyden nächſten Gründe von den Pflichten des natürlichen Rechts waren die

Kk Men=

Menſchenliebe und die Verknüpfung der Menſchen, beſonders die Geſelligkeit, § 367. Die Regel der Geſelligkeit beſtehet darinnen, daß wir diejenigen Kräfte, wodurch wir der menſchlichen Geſellſchaft dienen können, auch zum Dienſt derſelben wircklich anwenden, § 365, daraus aber eben folget, wenn wir uns umgekehrt das Verhältniß anderer gegen uns vorſtellen und erwegen, daß uns GOtt eben die Rechte wie andern Menſchen verliehen, daß wir zugleich das Recht haben, von andern Leuten davor ein gleiches zu fordern. Jedoch da das Unvermögen anderer zur Vergeltung bey gewiſſen Umſtänden, deswegen nicht unſere Verbindlichkeit ihnen zu dienen aufheben kan: So hat man darum die Pflichten des natürlichen Rechts in bloſſe **Liebespflichten** (officia gratuita) welche man ohne Abſicht auf eine Erſetzung, und in **Erſetzungspflichten** (officia mutuae compenſationis) welche man mit Abſicht auf eine billige Erſetzung leiſtet, einzutheilen. Die letztern kan man auch **Pflichten der geſelligen Hülfe inſonderheit** nennen.

§ 378.

Pflichten der Nothwendigkeit und Bequemlichkeit. Die göttlichen Hauptabſichten, welche wir in dem andern Capitel der Ethik erkläret haben, ſind in Anſehung aller Menſchen einerley. Nemlich der vornehmſte Zweck iſt die Tugend, welcher die Erhaltung und Sicherheit des Lebens und die nothwendigen

gen Mittel der Tugend und des Lebens ſchon vorausſetzet. Der Nebenzweck iſt die zeitliche Glückſeligkeit. Alle Mittel ſind mit ihrem Endzwecke entweder als einzige Mittel verbunden, oder als ſolche, an deren ſtatt auch andere vorhanden geweſen wären. Daher ſind die Pflichten des Rechtes der Natur in ſolche einzutheilen, welche **Pflichten der Nothwendigkeit** ſind, und welche es nicht ſind. Unter den **Pflichten der Nothwendigkeit** verſtehe ich ſolche, welche als einzige Mittel mit dem menſchlichen Hauptzwecke verknüpft ſind. Diejenigen Pflichten, welche nicht von dieſer Art ſind, betreffen entweder nur die Beförderung des Nebenzweckes, da ſie denn **Pflichten der Beqvemlichkeit** genennet werden, oder ſie ſind wenigſtens keine einzigen Mittel zum Hauptzwecke.

§ 379.

Was den göttlichen Abſichten in der Welt gemäß iſt, müſſen wir thun, und das Gegentheil unterlaſſen. Demnach ſind die Pflichten des Rechts der Natur entweder **Pflichten der Sicherheit**, oder **Pflichten der thätigen Hülfe**. Jene, welche man auch negative nennen kan, beſtehen darinnen, daß man unterlaſſe, was die göttlichen Abſichten unter den Menſchen hindert. Dieſe, welche auch poſitive heiſſen können, kommen darauf an, daß man dasjenige thue, was die göttlichen Abſichten mit den Men- Pflichten der Sicherheit und der thätigen Hülfe.

 ſchen

ſchen befördert. Aus einer poſitiven Pflicht entſtehet allemahl zugleich eine negative, aber nicht eben allezeit umgekehrt, § 184, z. E. ich bin verbunden, niemanden iemahls zu beleidigen, aber nicht eben einem iedweden mit meinen Kräften in allen Verrichtungen beyzuſtehen.

§. 380.

Pflichten gegen einzelne Perſonen und gegen die gantze menſchliche Geſellſchaft.

Gemiſchte Pflichten.

Bey einer Pflicht gegen andere haben wir entweder die Abſicht, daß ſie einer oder mehrern beſtimmten Perſonen unmittelbar zum Beſten gereichen ſoll, oder daß ſie vielen, oder gar allen indeterminate zum Beſten gereichen ſoll. Daher ſind die Pflichten des natürlichen Rechtes in Pflichten gegen einzelne Perſonen und Pflichten gegen die gantze menſchliche Geſellſchaft einzutheilen. Eine gemiſchte Gattung iſt es, wenn eine Pflicht zwar vielen unbeſtimmten Perſonen, welche aber doch allerſeits Glieder einer beſtimmten Geſellſchaft ſind, zum Beſten gereichen ſoll, z. E. wenn wir unſerem Vaterlande dienen.

§ 381.

Die Pflichten gegen die gantze menſchliche Geſellſchaft ſind entweder Pflichten des gemeinen Nutzens oder der gemeinen Sicherheit.

Bey allen Endzwecken, welche durch die Pflichten des Rechts der Natur erhalten werden ſollen, iſt nicht nur darauf zu ſehen, daß ſie in dieſem oder jenem einzeln Falle erhalten werden, ſondern man hat auch vor ihre Sicherheit überhaupt zu ſorgen. Und was ein einziges Mittel ihrer Sicherheit iſt, das iſt eben ſo wohl eine Pflicht; denn das un-

unſichere iſt, inſofern es unſicher iſt, vor nichts zu halten. Weil nun die Erhaltung der Sicherheit der menſchlichen Zwecke ein Gut vor alle Menſchen iſt: ſo hat man die zwey Gattungen der Pflichten gegen die gantze menſchliche Geſellſchaft wohl zu unterſcheiden. Die eine, welche man **Pflichten des gemeinen Nutzens** nennen kan, beſtehet darinnen, wenn man poſitive der menſchlichen Geſellſchaft zu dienen ſuchet. Die andere, welche man **Pflichten der gemeinen Sicherheit** nennen kan, kömmt darauf an, daß man dasjenige unterlaſſe, wodurch die Sicherheit der menſchlichen Endzwecke Abbruch leiden könte. Es iſt zu mercken, daß wir zu den Pflichten gegen die gantze menſchliche Geſellſchaft nicht eben erfordern, daß ſie allen Gliedern derſelben in der That zu Nutzen kommen ſollen, ſondern nur, daß man die Abſicht dabey habe, daß ſie vielen oder allen ohne Beſtimmung der Perſonen nutzen ſollen. Denn man iſt niemahls verſichert, daß eine geleiſtete Pflicht allen Menſchen nutzen werde. Denn wenn einer oder der andere den dadurch erwieſenen Dienſt übel anwendet; ſo höret auf dieſer Seite der Nutzen davon auf.

Erinnerung, wie die Pflichten gegen die menſchliche Geſellſchaft zu verſtehen ſind.

§ 382.

Was inſonderheit die Pflichten der gemeinen Sicherheit anlanget: ſo iſt zu deren richtigem Verſtande zu mercken nöthig, daß zur Sicherheit der menſchlichen Endzwecke

Zweyerley Grund der Pflichten der gemeinen Sicherheit.

zweyerley erfordert wird, nemlich erſtlich, daß alle Menſchen in dem Stande der Möglichkeit erhalten werden, die guten Zwecke GOttes vor dieſelben, wenn ſie ihre Kräfte nur ſelbſt tugendhaft anwenden wollen, erlangen zu können; zum andern, daß, ungeachtet es um die Tugend ſchlecht ſtehet, dieſelben doch noch in der Welt ſo gut als möglich erreichet werden, und wenigſtens das Materiale derſelben, § 177, und wenigſtens in den meiſten Fällen, gewiß erhalten werden möge. Was zu dieſen zwey Stücken der gemeinen Sicherheit ein einziges und nothwendiges Mittel iſt, zu deſſen Beobachtung leget uns das Recht der Natur eine Verbindlichkeit auf.

§ 383.

Pflichten, welche eine innerliche oder äuſſerliche Verbindlichkeit oder beyde zugleich haben.

Hieraus flieſſet eine neue Eintheilung der Verbindlichkeit, welche wir zu den Pflichten des natürlichen Rechts haben. Es iſt nemlich dieſelbe entweder eine innerliche oder äuſſerliche Verbindlichkeit; daher auch die Pflichten in ſolche, die eine innerliche oder äuſſerliche Verbindlichkeit, oder beyde zugleich haben, einzutheilen ſind. Eine innerliche Verbindlichkeit haben wir zu einer Pflicht in denjenigen Fällen, wo der materiale Zweck, dazu ſie ein Mittel ſeyn ſoll, in der That befördert wird. Hingegen haben wir alsdenn eine bloß äuſſerliche Verbindlichkeit dazu, wenn durch unſer Thun und Laſſen der eigene Zweck deſſelben

ſelben zwar nicht befördert wird, oder wenn wir wenigſtens nicht wiſſen, ob er befördert wird, da wir aber die Pflicht um der allgemeinen Sicherheit menſchlicher Zwecke willen gleichwohl beobachten müſſen, damit nicht gewiſſe Umſtände, an welche zum gemeinen Beſten gewiſſe Befugniſſe oder Pflichten haben verknüpft werden müſſen, ihre Kraft verlieren, oder geſchwächet werden. Z. E. Wenn ein König ein Geſetz giebt, das dem Lande nützlich iſt; ſo haben die Unterthanen eine innerliche Verbindlichkeit, es zu halten. Giebt er aber eines, das in der That nicht nützlich iſt, ob es gleich von ihm davor gehalten wird; ſo haben ſie doch eine äuſſerliche Verbindlichkeit zu gehorchen. Es kan auch beydes zuſammen kommen. Beydes aber iſt bey dem einmahl vorhandenen Zuſtande der Welt eine göttliche und wahre Verbindlichkeit. Denn man kan um der allgemeinen Sicherheit willen den Menſchen in den meiſten Pflichten des Rechtes der Natur die Befugniß nicht einräumen, allererſt zu fragen, ob der dadurch zu befördernde Endzweck auch wircklich befördert werde, und ſich nach der Nachricht, die ſie davon haben, und nach ihrem Urtheiſe zu richten. Daher müſſen gewiſſe Umſtände als Zeichen einer Verbindlichkeit oder Befugniß angeſehen werden, bey deren Gegenwart präſumiret werden ſoll, daß der geſuchte Endzweck befördert werde, oder da doch wenigſtens um der gemeinen

Daß man zu den äuſſerlichen Pflichten eine wahre und göttliche Verbindlichkeit hat.

Sicherheit willen alſo verfahren werden muß, als ob derſelbe wircklich befördert würde.

§ 384.

Zwangs-pflichten und Gewiſſens-pflichten.

Endlich iſt eine Pflicht entweder eine **Zwangspflicht** (officium perfectum), welche, im Fall ſie uns derjenige, der ſie leiſten ſoll, verweigert, erzwungen werden darf, oder eine **Gewiſſenspflicht** (officium imperfectum), welche man nicht erzwingen, obwohl durch Erinnern, Bitten und Ueberreden ſuchen darf, auſſerdem aber dem Gewiſſen desjenigen, der ſie leiſten ſoll, überlaſſen muß. Einen **zwingen** heißt die Bemühung deſſelben etwas nicht zu thun wider ſeinen Willen, es geſchehe nun phyſice oder moraliter, überwinden, oder einen auf ſolche Art, daß er wegen des Mangels der phyſicaliſchen Kräfte, oder wegen ſeiner feſtgeſetzten Endzwecke nicht wiederſtehen kan, zu einer ſolchen Sache bewegen, dazu er ſich freywillig nicht determiniren würde, daferne er nur der ietzo vorſeyenden Gewalt wiederſtehen könte. Es verſtehet ſich von ſich ſelbſt, daß man allezeit nur das Materiale einer Pflicht erzwingen könne. Die Gewiſſenspflichten ſind ferner in **gewiſſe** und **ungewiſſe** einzutheilen. Eine **gewiſſe** oder ausgemachte **Gewiſſenspflicht** iſt eine ſolche, da derjenige, welcher ſie verlanget, unſtreitig erweiſen kan, daß ſie ihm der andere ſchuldig ſey, z. E. die Pflicht ihn zu

Was zwingen heiſſet.

Die Gewiſſenspflichten ſind gewiſſe oder ungewiſſe.

lieben

lieben. Eine ungewiſſe oder noch nicht ausgemachte Gewiſſenspflicht iſt, da einer, weil er die Umſtände des andern nicht weiß, es darauf ankommen laſſen muß, ob ſich derſelbe dazu vor verbunden erkennen wird, z. E. wenn wir von einem verlangen, daß er uns Geld leyhen ſoll.

§ 385.

Bey was vor Umſtänden eine Pflicht nicht erzwungen werden dürfe.

Es darf aber eine Pflicht entweder deswegen nicht erzwungen werden, weil wir nicht wiſſen können, ob der andere eben anietzo und bey dieſen Umſtänden darzu eine wahre Verbindlichkeit habe, indem wir ſeine Umſtände nicht wiſſen, z. E. er kan nach einer vernünftigen Wahrſcheinlichkeit glauben, daß wir den Dienſt nicht bedürfen; oder weil, wenn er auch eine ausgemachte Verbindlichkeit zu dem Dienſte überhaupt hat, die Pflicht dennoch in Anſehung der Perſonen, der Zeit, u. ſ. f. unbeſtimmt iſt, § 188, daher es ihm frey geſtellt bleibt, die Pflicht andern Perſonen und bey anderer Gelegenheit zu erweiſen, dergleichen iſt z. E. die Pflicht, einem Bettler Allmoſen zu geben; oder weil die Pflicht ihrer Natur nach des Zwanges unfähig iſt, und ſo bald ſie erzwungen wird, ihr Weſen verlieret, z. E. die Liebe und Hochachtung; oder weil andere wichtige Zwecke, z. E. die gemeine Sicherheit der Menſchen, die Klugheit, oder die bürgerlichen Geſetze dergleichen Zwang niemahls erlauben. Alſo haben z. E. die Eltern

zwar die Pflicht ihre Kinder in der wahren Religion zu erziehen. Allein weil man der gemeinen Sicherheit wegen keinem Menſchen den Ausſpruch zugeſtehen kan, welche Religion die wahre ſey; ſo darf ihnen niemand ihre Kinder mit Gewalt wegnehmen, um ſie in ſeiner Religion zu erziehen.

§ 386.

Eintheilungen der Rechte oder Befugniſſe.

Wir haben nunmehro auch die nöthigen Eintheilungen der Rechte oder Befugniſſe annoch vorzunehmen. Was ein Recht, oder Befugniß iſt, und wie es entſtehet, iſt ſchon § 200 erkläret und § 201 auch die Eintheilung in **freye** und **verbindliche Befugniſſe** hinzugethan worden. Jetzo wollen wir noch etliche andere nöthige Eintheilungen der Befugniſſe hinzufügen.

Freye und verbindliche Befugniſſe.

§ 387.

Negative und poſitive Rechte.

Ein Recht iſt entweder ein **negatives**, oder ein **poſitives**.* Ein **negatives Recht** iſt

* Dieſe Eintheilung iſt eine der wichtigſten im Rechte der Natur, wie unten bey den Entſcheidungsregeln der Colliſionen erhellen wird. Daher iſt nicht rathſam, die Worte in anderer Bedeutung zu nehmen, da denn vor dieſe Eintheilung es hernach an bequemen Worten nicht fehlen würde. Gleichwohl wenden ſie einige an auf das Recht zu thun und zu laſſen welches keinen weitern Nahmen braucht. Sie nennen das Recht etwas zu thun, nemlich ſelbſt zu agiren, oder zu fordern, oder zu verwehren, ein poſitives Recht, weil es ein poſitives Object hat; und das Recht etwas zu laſſen, nemlich unthätig bey etwas zu bleiben, ſich um etwas nicht zu bekümmern u. d. g. ein negatives Recht, weil deſſen Object etwas negativiſches iſt. Wenigſtens ſind dieſe zwo Bedeutungen der Wörter zu bemerken, und nicht mit einander zu verwirren.

iſt ein ſolches, welches negative entſtehet, indem kein Geſetz oder etwas anderes, das durch ein Geſetz eine Gültigkeit bekäme, vorhanden iſt, wodurch es beſtimmet oder eingeſchränket würde, ohne nur die allgemeinen Einſchränckungen von dem Gebrauche aller Rechte, § 186. Es beſtimmet demnach alsdenn der Wille des Geſetzgebers gar nicht, daß ein gewiſſer Zweck befördert werde, oder wie er ſolle befördert werden; ſondern eben daher, daß kein beſtimmter Wille des Geſetzgebers da iſt, wird geſchloſſen, daß die Sache bloß unverwehrt ſey. Dergleichen Rechte haben wir z. E. zu den zufälligen Vollkommenheiten des menſchlichen Zuſtandes, nemlich welche nur zum Vergnügen in Anſehung des Leibes oder des Verſtandes, zur Schönheit und Ordnung dienen, § 217: oder wo zu einem ſonſt von GOtt ausdrücklich verlangten Endzwecke dennoch mehrere gleichgültige Mittel in der Welt geſchaffen ſind; ſo haben wir zu dem Gebrauche eines iedweden darunter ein negatives Recht. Ein poſitives Recht iſt, welches aus einem Geſetze, oder aus etwas, das daher eine Gültigkeit bekommt, poſitive entſtehet, indem daſſelbe entweder den Zweck, der befördert werden ſoll, beſtimmet, oder doch das moraliſche Vermögen, denſelben zu befördern, an gewiſſe ausdrücklich beſtimmte Bedingungen verbindet. Man muß hier einen Unterſchied machen zwiſchen den göttlichen und bürger:

Unterſchied der natürlichen und

bürgerlichen poſitiven Rechte.

bürgerlichen Geſetzen, und denen daraus entſpringenden poſitiven Rechten. Die bürgerlichen Geſetze können ſich durch Worte erklären. Daher iſt nach denſelben alles dasjenige ein poſitives Recht, was ſie ausdrücklich erlauben, oder davon ſie gewiſſe Einſchränckungen ausdrücklich beſtimmen. Das natürliche Geſetz aber kan ſich durch nichts anders, als durch die Einrichtung des Weſens der Dinge und durch die natürliche Verknüpfung derſelben mit gewiſſen Endzwecken zu erkennen geben. Daher kan es auch nicht anders als auf dieſe Art poſitive Rechte hervorbringen.

Wie nach dem Geſetze der Natur bloſſe Rechte welche poſitiv ſind, entſtehen.

Wenn dahero etwas nach dem Geſetze der Natur ein bloſſes § 201 poſitives Recht ſeyn und von einer Pflicht unterſchieden ſeyn ſoll: ſo muß entweder der befohlne Endzweck alſo beſchaffen ſeyn, daß wir nicht beſtändig darnach zu handeln brauchen, und es uns daher frey ſtehet, wenn und wie wir es thun wollen, daher wir auch nur in ſoferne betrachtet ein Recht dazu haben, dergleichen iſt z. E. das Recht zu ſchlafen; oder der göttliche Endzweck muß alſo beſchaffen ſeyn, daß ihn GOtt nur überhaupt befördert wiſſen will, nicht aber eben alle dazu verbindet, weil ſie eben nicht alle dazu nöthig ſind, dergleichen iſt, wenn nicht gantz beſondere Umſtände dazu kommen, z. E. das Recht zu heyrathen; oder es müſſen ſich aus dem Rechte der Natur beſon-

dere

dere Einſchränckungen z. E. der Perſon, der Zeit u. ſ. f. erweiſen laſſen, unter welchen einem etwas erlaubet iſt, das bey andern Umſtänden nicht erlaubet war, dergleichen iſt z. E. das Recht der Eltern, ihre Kinder zu züchtigen; oder es muß andern Leuten durch ein Geſetz verwehret werden, iemanden in einem gewiſſen beſtimmten Rechte und deſſen Gebrauche nicht zu ſtöhren. Ich ſage mit Fleiß, es ſoll ein verbietendes Geſetz da ſeyn, welches ein beſtimmtes Recht iemanden mit Ausſchlieſſung der andern zugeſtehet, und andern es zu ſtöhren verwehret. Es iſt alſo nicht genug, daß man überhaupt erweiſen kan, man ſolle nicht den Willen anderer nach Belieben einzuſchräncken, und ihnen vorzuſchreiben, oder ſie an Ausführung unſchuldiger Zwecke überhaupt zu hindern ſich unterſtehen. Denn dieſes würden nur negative Befugniſſe werden. Bey einem poſitiven Rechte muß etwas beſtimmtes angegeben werden, welches nur uns mit Ausſchlieſſung anderer zukommen ſoll. Dergleichen iſt z. E. das Eigenthumsrecht, das Recht der Ehegatten an einander u. ſ. f. Auſſerdem wenn man auch die verbindlichen Befugniſſe § 201 in Betrachtung ziehen will; ſo kan man von einer iedweden Pflicht, wenn man ſie auf einer andern Seite betrachtet, nemlich wieferne wir ſelbſt willig ſind, das befohlne zu thun, ein poſitives Befugniß darzu abſtrahiren. Dergleichen iſt z. E. das Recht,

Wie eine Pflicht auf einer andern Seite auch als ein poſitives Recht betrachtet werden kan.

Wie ein natürliches poſitives Recht erwieſen wird.

Recht, vor ſeine Geſundheit zu ſorgen. Es gehöret demnach zum Beweiſe eines poſitiven natürlichen Rechtes, daß man muß darthun können, die Ertheilung einer ſolchen Befugniß hange mit den göttlichen Hauptzwecken als ein einziges Mittel zuſammen, ohne welches ſie entweder gar nicht, oder nicht mit zuverläßiger Sicherheit befördert werden könten. Auſſerdem iſt das Befugniß nur negativ. Z. E. das Recht zu eſſen iſt ein poſitives, hingegen das Recht Braten zu eſſen ein negatives Befugniß.

Aus den Contracten entſtehen poſitive Rechte.

Wenn wir im folgenden die Verbindlichkeit der Contracte werden erwieſen haben; ſo wird, weil ſie durch das Geſetz eine Gültigkeit bekommen, daraus erhellen, daß die paciſcirenden Perſonen gegen einander ein poſitives Recht zu demjenigen bekommen, über deſſen Leiſtung ſie paciſciret haben, oder bey deſſen Ausübung ſie eine gewiſſe Bedingung verabredet haben. Hingegen in Abſicht auf den Contract bleibet ihnen zu allem demjenigen ein negatives Recht, wovon man nicht annehmen kan, daß durch den Contract etwas ausgemachet worden ſey.

Welche Rechte allen oder nur einigen zukommen.

Auf wen ſich das Geſetz ſchicket, woraus das Befugniß verſtanden wird, dem kommt auch das Befugniß zu. Daher kommen die bloß negativen natürlichen Befugniſſe allen Menſchen auf einerley Art zu. Die poſitiven aber können auch nur etlichen zukommen, auf welche ſich

nem=

nemlich der Grund derſelbigen ſchicket. Z. E. das Recht andern zu befehlen.

§ 388.

Forderende und verwehrende Befugniſſe oder jura postulandi & prohibendi.

Wieferne dasjenige, wozu wir berechtiget ſind, etwas iſt, dabey uns andere entweder nicht hindern, oder etwas poſitives leiſten ſollen: ſo kan man das Befugniß eintheilen in ein forderndes, vermöge deſſen man von andern etwas poſitives verlangen kan; und in ein verwehrendes, vermöge deſſen man von andern verlangen kan, daß ſie uns in der Ausübung deſſelben nicht ſtöhren ſollen.

§ 389.

Innerliche und äuſſerliche Rechte.

Wenn uns andere an unſern Rechten beförderlich, oder nicht hinderlich ſeyn ſollen; ſo müſſen ſolche Umſtände vorkommen, welche ſie als Kennzeichen anſehen können, daß uns dergleichen Recht zukomme. Weil es nun ſeyn kan, daß dieſe Umſtände manchmahl fehlen, und nicht erweislich gemacht werden können; weil es ferner möglich iſt, daß dieſelben keine untrüglichen Kennzeichen der Beſugniſſe ſind, ob man ſie wohl um der gemeinen Sicherheit willen, und damit nicht die Ausübung der menſchlichen Rechte überhaupt in unendliche Streitigkeiten verwickelt werde, als Kennzeichen der Befugniſſe anſehen und gelten laſſen muß: ſo iſt das Befugniß entweder ein bloß innerliches, welches zwar da iſt, aber ſich nicht erweiſen läſt, z. E. ein wahres Eigenthums-

recht

recht, welches man nicht beweiſen kan; oder ein bloß äuſſerliches, da die Zeichen eines Rechtes da ſind, aber der innerliche Grund deſſelben fehlet, z. E. das Recht, auf die Haltung eines Contracts zu dringen, welcher dem andern ſchädlich geworden, und den wir ihm doch ohne unſern Schaden nachlaſſen könnten; oder es iſt ein innerliches und äuſſerliches Recht zugleich vorhanden, z. E. bey einem wahren und wohl erwieſenen Eigenthumsrechte.

§ 390.

Jura activa & paſſiva.

In Anſehung der Wirckung, welche ein Recht, das wir an andere Leute haben, nach ſich ziehet, iſt es entweder jus activum, ein Recht, etwas zu thun; oder jus paſſivum, ein Recht, etwas von einem andern zu erwarten und anzunehmen, und ihn mithin nach Befinden auch daran zu erinnern, obwohl nicht zu zwingen.

§ 391.

Determinirte und undeterminirte Rechte.

In wieferne die bey einem Befugniß vorkommenden Umſtände beſtimmt ſind; ſo heiß es ein determinirtes Recht, z. E. das Eigenthumsrecht an einem Hauſe. Wiefern aber gewiſſe Umſtände, z. E. des Objects, der Perſon, der Zeit u. ſ. f. dabey nicht beſtimmt ſind; ſo heißt es ein undeterminirtes Recht. Dergleichen iſt z. E. das Recht des Armen, von einem Reichen Hülfe zu verlangen.

§ 392.

§ 392.

Endlich iſt ein Recht entweder ein vollkommenes oder unvollkommenes. Ein vollkommenes Recht iſt ein ſolches, welches uns die Geſetze nicht nur zugeſtehen, ſondern da ſie uns auch in dem Falle der Verweigerung erlauben, daſſelbe zu erzwingen, z. E. das Recht zu verlangen, daß mir niemand mein Eigenthum nehme. Jedoch verſtehet ſich, daß es nur erzwungen werden kan, wenn ſolches nicht in beſondern Fällen eine Colliſion mit andern Geſetzen verhindert. Manchmahl leiden es nur unſere andern Endzwecke nicht, daß man Zwang gebrauchet, wodurch aber deswegen das Recht nicht aufhöret, ein vollkommenes zu ſeyn. Z. E. es erfordert es manchmahl in beſondern Fällen die Klugheit eines Königes, den Uebertretern ſeiner Geſetze nachzuſehen, wodurch aber ſein Recht, Gehorſam zu fordern, ſeine Vollſtändigkeit nicht verlieret. Ein unvollkommenes Recht iſt, welches man nur gütlich ſuchen und erinnern, nicht aber erzwingen darf. Was vor Arten und Grade des Zwangs bey den vollkommenen Rechten ſtatt finden, muß aus den iedesmahligen Umſtänden geurtheilet werden. Die Urſachen, warum manche Befugniſſe nicht erzwungen werden können, ſind entweder, weil ſie bloß innerlich, und nicht mit den nöthigen äuſſerlichen Kennzeichen verſehen ſind, und gleichwohl der andere nach ſeinen Umſtän-

Vollkommene und unvollkommene Rechte.

Warum manche Befugniſſe nicht erzwungen werden dürfen.

ſtänden ein äuſſerliches Recht hat, die Gewalt, daferne wir ſie gebrauchen wolten, zu verwehren, dergleichen iſt z. E. das Recht, etwas zu verlangen, was bloß die Billigkeit erfordert, § 369; oder weil das Recht undeterminirt iſt, und ſich alſo auf der andern Seite keine determinirte Pflicht darauf beziehet, da wir alſo durch gebrauchten Zwang dem andern an ſeinem determinirten Rechte in Beſorgung ſeiner eigenen Geſchäfte ſeiner eigenen Einſicht zu folgen, Eintrag thäten; oder weil die Sache ihrer Natur nach keines Zwanges fähig iſt, ſondern ihr Weſen dadurch verlieren würde. Es beziehen ſich alſo allezeit auf einander ein vollkommenes Recht und eine vollkommene Pflicht. Ein bloß äuſſerliches Recht aber, da nicht allein der Grund deſſelbigen in dieſem Falle hinweg gefallen, ſondern auch aus keinem andern Grunde an deſſen Statt ein innerliches Recht entſtanden iſt, iſt nicht etwa nur ein unvollkommenes, ſondern gar kein wirckliches Recht, wie weiter unten erwieſen wird, § 398.

§ 393.

Lehrſätze von der Application der Rechte und Pflichten. Die Pflichten und poſitiven Rechte müſſen erwieſen werden.

Damit die bisher erklärten Eintheilungen der Rechte und Pflichten richtig appliciret werden können; ſo iſt nöthig, noch etliche Lehrſätze davon beyzufügen. Der erſte ſoll dieſer ſeyn: Alle Pflichten und poſitive Rechte müſſen ausdrücklich erwieſen werden können. Denn ſie ſollen es deswegen ſeyn,

weil ſie mit ſolchen Endzwecken GOttes, welche er durch uns befördert wiſſen will, nothwendig zuſammen hangen. Daher kan ihre Gegenwart nicht eher erkannt werden, bis man dieſen Zuſammenhang einſiehet. Hingegen die negativen Rechte ſind eben ſchon hiermit bewieſen, wenn man ſicher annehmen kan, daß ſie mit den göttlichen Hautabſichten weder nothwendig zuſammen hangen, noch auch damit ſtreiten.

§ 394.

Manchmahl hat einer eine Pflicht, und der andere hat doch kein Recht, und auch umgekehrt.

Der andere ſehr wichtige Lehrſatz ſoll dieſer ſeyn: Es kan einer erſtlich eine innerliche Pflicht gegen den andern haben, § 383, ohne daß der andere weder ein innerliches noch äuſſerliches Recht hat, § 389, dieſelbe zu fordern oder anzunehmen; ferner kan einer eine äuſſerliche Pflicht gegen den andern haben, § 383, ohne daß der andere ein innerliches Recht hat, ſie zu fordern oder anzunehmen; drittens kan einer ein innerliches Recht an einen haben, ohne daß jener weder eine innerliche noch äuſſerliche Verbindlichkeit hat, dasjenige zu leiſten, was der andere von ihm zu fordern innerlich berechtiget iſt. Ich ſage erſtlich, es kan einer eine innerliche Verbindlichkeit zu etwas haben, welches zu thun doch der andere kein innerliches Recht hat. Denn GOtt kan bey gewiſſen Umſtänden befehlen, auch das Unrecht zu leiden. Daher wir alsdenn eine innerliche Verbindlichkeit haben, dieſem

Befehle zu gehorchen, obgleich der andere gar kein Recht hat, uns das Unrecht anzuthun. Ferner kan auch einem das äuſſerliche Recht zu etwas fehlen, dazu doch der andere eine innerliche Verbindlichkeit hat. Denn es können z. E. Cajo ſolche Umſtände von Titio bekannt ſeyn, wodurch er im Gewiſſen zu einer Pflicht gegen ihn verbunden wird. Weil ſich aber ſolche Umſtände nicht in eine allgemeine characteriſtiſche Regel verfaſſen, oder nicht ohne die gröſte Weitläuftigkeit erweislich machen laſſen; ſo können ſolche Umſtände um der gemeinen Sicherheit der menſchlichen Zwecke willen nicht als ein Kennzeichen einer gewiſſen Befugniß angeſehen, und ordentlicher Weiſe reſpectiret werden. Folglich hat Titius alsdenn kein äuſſerliches Recht, einen Dienſt von Cajo zu fordern, welchen doch Cajus ihm zu leiſten eine innerliche Verbindlichkeit hat. Drittens kan einer eine äuſſerliche Pflicht zu etwas haben, welches doch der andere von ihm anzunehmen kein innerliches Befugniß hat, z. E. Titius iſt verbunden, einen einmahl geſchloſſenen Contract, wenn er ihm auch gleich ſchädlich iſt, dennoch zu halten. Es kan aber ſeyn, daß Cajus, mit welchem der Contract geſchloſſen worden, keine innerliche Befugniß hat, auf die Haltung deſſelben zu dringen, oder ſie auch nur anzunehmen, wenn er z. E. weiß, daß Titius dadurch ſehr groſſen Schaden leidet, und

doch

doch ihm dadurch wenig genuͤtzet wird. Denn eben diejenige Menſchenliebe, welche Titium zu Haltung des Contracts verbindet, damit nicht die Contracte, als ein wichtiges Mittel der menſchlichen Gluͤckſeligkeit, unſicher werden, dieſelbe kan auch Cajum um beſonderer Umſtaͤnde willen verbinden, ſolches nicht zu verlangen oder anzunehmen. Viertens kan man zu etwas ein innerliches Recht haben, welches zu leiſten doch der andere keine Pflicht hat. Denn es kan ſeyn, daß dem letztern die noͤthigen Umſtaͤnde unbekannt ſind, auf welche ſich das innerliche Recht des erſtern gruͤndet. Oder es kan ſeyn, daß die Pflicht, welche verlanget wird, undeterminirt iſt; Daher zwar der andere uͤberhaupt, aber nicht eben in dieſem Falle, dazu verbunden iſt. Es kan auch ſeyn, daß dasjenige, welches der erſtere zu verlangen das Recht hatte, etwas iſt, worinnen ihm der letztere zu willfahren uͤberhaupt keine Pflicht, ſondern nur eine Befugniß hatte, z. E. es hat einer das Recht, um ein Frauenzimmer anzuwerben, ſie hat aber deswegen keine Verbindlichkeit ja zu ſagen, weil ſie uͤberhaupt keine Schuldigkeit, ſondern nur eine poſitive Befugniß zu heyrathen hat.

§ 395.

Ob derjenige niemanden beleidiget, welcher ſich ſeines Rechts bedienet.

Hieraus ſiehet man, daß die Regel, wer ſich ſeines Rechts bediene, beleidige niemanden, nur von denenjenigen Faͤllen ohne Ausnahme zugegeben werden koͤnne, da man ein inner-

innerliches und äuſſerliches Recht zugleich hat: und doch iſt auch ſolches nur mit der Bedingung zu verſtehen, daß nicht die Ausübung des Rechtes vielleicht durch eine Colliſion mit andern Geſetzen wiederum verhindert werde. Unterdeſſen liegt in der Mannigfaltigkeit der Pflichten auf einer, und der Befugniſſe auf der andern Seite, der Grund zu mancherley Streitigkeiten und Kriegen unter den Menſchen, da beyde Theile Recht zu haben vermeinen, und auch wohl gewiſſer maſſen wircklich Recht haben, aber nur aus ihrem Rechte falſch ſchlieſſen, oder in der Art des Verfahrens fehlen.

§ 396.

Einem äuſſerlichen Befugniß reſpondirt nicht in iedwedem Falle eine Verbindlichkeit.

Der dritte Lehrſatz iſt: Ein äuſſerliches Befugniß ſetzet zwar in irgend iemanden eine äuſſerliche Verbindlichkeit voraus; allein es folgt nicht, daß ihm dieſelbe auch in iedem Individualfalle dergeſtalt reſpondire, daß der eine verbunden wäre, dasjenige zu thun, oder zu leiden, welches zu thun oder zu fordern der andere ein äuſſerliches Befugniß hat. So viel aber folget daraus, daß man demjenigen, welcher ſich eines gegründeten äuſſerlichen Rechtes bedienet, deswegen kein Verbrechen zurechnen darf. Denn es kan ſeyn, daß einem die Falſchheit eines gewiſſen Umſtandes bekannt iſt, deſſen Falſchheit hingegen der andere nicht wiſſen kan, und auf deſſen Vermuthung ſich ſein äuſſerliches Befugniß gründet. Z. E. Wenn einer zum

Thore

Ihnre herein kommt, und nichts bey ſich hat, davon er eine Abgabe zu entrichten ſchuldig wäre; ſo iſt er, wenn er es ſonſt verbergen kan, nicht ſchuldig, dem Zollbedienten, von dem er weiß, daß er ſich ſeines äuſſerlichen Rechtes, ſich alle Coffer öffnen zu laſſen, zu bedienen pfleget, zu melden, daß er einen Coffer bey ſich habe, und ſich mit ſeiner Beſchwerlichkeit aufzuhalten. Ferner kan es ſeyn, daß bey dem, der die Pflicht leiſten ſoll, wegen ſeiner beſondern Individualumſtände die innerliche Verbindlichkeit fehlet, indem ſich die Gründe des Geſetzes gar nicht dahin ſchicken, und daß auch die Sicherheit des gemeinen Weſens und der äuſſerlichen Pflicht überhaupt, nichts darunter leidet, wenn er ſich ietzo derſelben entziehet; ja er kan gar eine Verbindlichkeit haben, ſich derſelben nicht zu unterwerfen.

§ 397.

Man kan daher aus dem Rechte des einen allein noch nicht ſchlieſſen, daß der andere eine Verbindlichkeit, dasjenige zu thun oder zu leiden, habe, was er zu fordern berechtiget iſt; ſondern die Gründe eines iedweden Rechtes und einer ieden Verbindlichkeit müſſen iedesmahl beſonders unterſuchet werden.

Ob einem Befugniſſe eine Pflicht reſpondiret, und umgekehrt, muß beſonders unterſucht werden.

§ 398.

Ein bloß äuſſerliches Befugniß ohne irgend ein innerliches iſt gar kein wahres Recht: und ob es gleich andere Menſchen als ein wah-

Ein bloß äuſſerliches Befugniß iſt im Gewiſſen gar kein

wahres Recht.

wahres Befugniß gelten laſſen müſſen; ſo iſt doch vor GOtt die Ausübung deſſelben allemahl ſtrafbar. Von Menſchen aber kan ſie nur ſo oft beſtrafet werden, als man einen von dem Mißbrauche des äuſſerlichen Rechtes überführen kan, und nicht etwan die allgemeine Sicherheit erfordert, die Kraft gewiſſer äuſſerlicher Befugniſſe bey dieſen Umſtänden nicht ſchwächen zu laſſen, z. E. wenn ein Officier einen Soldaten ohne Urſache prügelt. Denn wer etwas wegen eines bloß äuſſerlichen Rechtes thut, worzu er aus gar keinem Grunde irgend ein innerliches Recht beſitzet, der hat gar kein natürliches Befugniß. Er thut alſo die Sache unbefugter Weiſe. Folglich handelt er wieder GOttes Willen, und verdienet allezeit Strafe bey GOtt. Daß aber die Menſchen auſſer den erwehnten Bedingungen ihm ein Recht zugeſtehen, geſchieht deswegen, weil er die Kennzeichen an ſich hat, aus denen man ein Recht präſumiren ſoll, und bey gegenwärtigen Umſtänden wegen der gemeinen Sicherheit nicht anders verfahren werden kan. Dieſes entſchuldiget aber bey GOtt den Mißbrauch des Kennzeichens nicht, in Ermangelung desjenigen, was dadurch bezeichnet werden ſolte. Denn auf GOtt ſchicken ſich dieſe Gründe nicht. Ja eben deswegen kan auch der Mißbrauch des äuſſerlichen Rechtes von Menſchen nicht weiter geduldet werden,

den, als wiefern es der Grund, um welches willen man ihn dulden muß, erfordert.

§ 399.

Ein Recht und eine Pflicht höret auf, wenn der Grund davon aufhöret.

Sowohl ein Befugniß, als eine Verbindlichkeit fällt hinweg, in wiefern der zureichende Grund derſelben § 164 aufhöret. Denn wenn und wiefern die Urſache aufhöret, muß auch ihre Wirckung wegfallen. Daher hat man ſich anzugewöhnen, ſich nicht nur der menſchlichen Pflichten und Rechte, ſondern auch der Beweisgründe derſelben bewuſt zu ſeyn, gleichwie es überhaupt bey allen geſchloſſenen Sätzen nöthig iſt, auf ihren Beweisgrund zurücke zu ſehen, damit man ſie nicht weiter und im andern Verſtande applicire, als ſie erwieſen werden können. Man hüte ſich aber, das man nicht einen unzureichenden Grund vor zureichend halte, und deswegen, wo ſich derſelbe nicht hinſchicket, ſeiner Pflicht erlaſſen zu ſeyn glaube. Durch manche Thaten ſoll mehr als ein Zweck befördert werden. Daher fällt das Recht oder Befugniß nicht hinweg, wenn der eine nicht weiter erhalten werden kan, der andere aber noch übrig iſt. Bey manchen Pflichten iſt die Verbindlichkeit gar nicht aus einem materialen Zwecke, der zur zeitlichen Glückſeligkeit dienen ſolte, bey manchen aber nicht allein daraus zu ermeſſen, § 182. Vielmahl wenn der gantze materiale Zweck einer Pflicht hinweg fällt; ſo bleibet doch die Verbindlichkeit darzu wegen der ge-

meinen Sicherheit noch übrig, ich meine, damit wir nicht die nothwendigen Mittel menſchlicher Zwecke überhaupt unſicher machen, wenn wir einem iedweden erlauben wolten, die Pflicht alſobald zu brechen, ſo bald nach ſeinem Urtheile der Grund derſelben nicht mehr vorhanden ſey. Bey bürgerlichen Geſetzen muß zuweilen die Obrigkeit ihre Verordnungen auch wieder den Zweck ſchützen, weil ſie doch in den meiſten Fällen gute Dienſte thun, und in denjenigen Exempeln, wo der Zweck verlohren gehet, wegen der Schwierigkeit und Weitläuftigkeit des Beweiſes, keine Proceſſe zugelaſſen werden dürfen. Alſo müſſen z. E. die Vorrechte gewiſſer Dignitäten auch an ſolchen Perſonen geſchützet werden, welche die dazu erforderliche Geſchicklichkeit vielmahl nicht beſitzen. Endlich laſſe man den Umſtand nicht aus der Acht, daß, wenn der Grund von einem Theile eines Befugniſſes oder einer Pflicht hinwegfällt, deswegen nicht gleich das Ganze auch hinwegfalle.

§ 400.

Die Befugniß oder Pflicht erſtrecket ſich auch auf das was ein einziges Mittel darzu iſt.

Wer zu etwas befugt oder verbunden iſt, der hat auch eine Befugniß oder Pflicht zu demjenigen, was ein einziges Mittel iſt, ſeine Befugniß oder Pflicht in die Ausübung zu bringen; es wäre denn, daß ſolches die Colliſion mit einem andern vorgeſchriebenen Zwecke verhinderte. Denn wer den Zweck will, der will, wenn er nach den

Regeln

Regeln der Vollkommenheit handelt, auch die Mittel. Folglich müſſen wir von GOtt, da er der vollkommenſte iſt, dieſes am allermeiſten glauben. Jedoch iſt klar, daß ſich dieſer Grund nur auf ſolche Mittel ſchicke, welche ihrer Natur nach die einzigen und nothwendigen ſind. Und alsdenn gilt unſere Regel ſowohl von den Mitteln, wodurch das Weſen des Zweckes befördert wird, als auch von denenjenigen, wodurch die gemeine Sicherheit deſſelben erhalten werden muß. Hingegen iſt es nicht zu verwundern, daß dieſe Folgen der Pflichten und Befugniſſe durch eine Colliſion mit andern göttlichen Endzwecken aufgehoben werden können, da auch die Pflichten und Befugniſſe ſelbſt dadurch in beſondern Fällen hinweg fallen.

§ 401.

Ein Befugniß höret auf, wenn es zur Ungerechtigkeit gemißbrauchet wird.

Wer ſein Befugniß zur Ungerechtigkeit gegen den andern gebrauchet, der macht ſich, in wieferne er ſich deſſelben darzu gebrauchen will, und ſich nicht abbringen läſt, deſſelben verluſtig; daher bey dem andern die Verbindlichkeit zu der ſonſt daraus entſtehenden und ſich darauf beziehenden Pflicht aufhöret. Jedoch gilt dieſes ebenfalls nur in ſoferne, wiefern nicht die Colliſion mit einem andern Geſetze, beſonders mit der gemeinen Wohlfahrt und Sicherheit, ein anders erfordert. Z. E. bey der Nothwehre hört die Schuldigkeit, dem andern ſein Leben nicht zu nehmen, deswegen auf, weil er ſich ſeines Rechts

zu leben zur Ungerechtigkeit bedienet, und ſich davon nicht abhalten laſſen will, hingegen auf meiner Seite kein gelinderes Gegenmittel vorhanden iſt. Denn wer ſich ſeines Befugniſſes zur Ungerechtigkeit gebrauchet, der brauchet daſſelbe wieder GOttes Willen, und mithin will GOtt nicht, daß ihm dergleichen frey ſtehe. Folglich höret auch ſein Recht in ſo weit auf. Hingegen das Recht deſſen, den er beleidigt, hat nicht aufgehöret. Da nun der Wiederſtand das einzige Mittel iſt, ſein Recht in Ausübung zu bringen, und wieferne er es iſt; ſo iſt auch der Beleidigte zum Wiederſtande berechtiget, § 400. Hingegen meine man nicht etwan, daß man ſich aus dieſem Grunde an einem Beleidiger auch nach geſchehener Beleidigung annoch zu rächen befugt ſey, weil er ſein Recht verlohren habe. Denn man iſt nur, mit Uebergehung der ihm ſonſt ſchuldigen Pflicht, ſich zu wehren befugt, wenn und wie lange er uns beleidiget, und ſich nicht anders abhalten läſt. Es iſt auch wohl zu mercken, daß die dem Befugniß correſpondirende Pflicht aus dieſem Grunde nur aufhöre, wenn und wieferne dieſelbe aus dem Befugniſſe entſprungen iſt. Sie entſpringet nemlich daraus nach der Regel der Menſchenliebe, vermöge welcher man niemanden an ſeinen Rechten kräncken ſoll.

Vorſichtigkeit hierbey.

§ 402

§ 402.

Wenn in einem Individualfalle der Zweck, welcher durch eine Pflicht befordert werden ſoll, verlohren gehet; und gleichwohl, wenn man einem das Recht zugeſtehen wolte, in dergleichen Falle die Pflicht ſelbſt nach ſeinem Gutdüncken bey Seite zu ſetzen, die gemeine Sicherheit derſelben Pflicht hinwegfallen würde: So iſt man die Pflicht dem ungeachtet zu beobachten ſchuldig, das gemeine Beſte muß dem Privatbeſten vorgezogen, und der Schade, der uns daher entſtehet, als ein geringeres Uebel ertragen werden. Denn weil der Grund der Verbindlichkeit nicht bloß der materiale Zweck in einem einzeln Falle, ſondern auch die Sicherheit deſſelben überhaupt war, § 384; ſo hat die Pflicht dadurch, daß der erſte hinweg gefallen, noch nicht aufgehöret. Und weil GOtt ferner an dem gemeinen Beſten mehr, als an dem Nutzen einer einzeln Perſon, gelegen ſeyn muß; ſo iſt auch aus dieſem Grunde eine unverbrüchliche Verbindlichkeit zu der Pflicht noch übrig. Man bemercke beyläufig, daß dieſer Lehrſatz ſich inſonderheit gut darzu ſchicket, wenn man durch Exempel klar machen will, daß die Verbindlichkeit natürlicher Geſetze von dem göttlichen Willen hergeleitet werden ſoll. Denn daß man das gemeine Beſte dem Privatnutzen vorziehen ſoll, empfinden alle vernünftige Leute als billig. Aus dem Eigennutz und der

Die gemeine Sicherheit iſt der Erhaltung des Zweckes in Anſehung einzeler Perſonen vorzuziehen.

Klug-

Klugheit aber kan kein allgemeiner Beweis davon geführet werden, ſondern er muß aus den Abſichten GOttes hergeholet werden.

§ 403.

Der Verluſt der zeitlichen Glückſeligkeit hebet nicht alle ſondern nur diejenigen Pflichten auf, von welchen ſie allein der Grund iſt.

Wenn ſchon die Haltung einer Pflicht uns Beſchwerlichkeit, oder Schaden an denenjenigen Gütern, die zur zeitlichen Glückſeligkeit gehören, zuziehet; ſo darf man ſich doch nicht einbilden, daß man eben hierdurch davon befreyet werde, und ſie bey Seite zu ſetzen befugt ſey, ohne nur, wieferne man erweiſen kan, daß der Zweck der zeitlichen Zufriedenheit der Grund von der Pflicht ſey, § 182, und wieferne über dieſes nicht etwan die gemeine Sicherheit darunter Schaden leidet, wenn wir nns unter dieſer Bedingung von der Pflicht losmachen wolten, § 402. Denn da die Tugend der Hauptzweck des menſchlichen Lebens, § 213, die Zufriedenheit aber nur der Nebenzweck iſt, § 217; ſo müſſen wir uns auch nicht weigern, um der Tugend willen Unglück und Verdruß zu ertragen.

Das II Capitel.

Von Entſcheidung ſtreitender Pflichten und Befugniſſe.

§. 404.

Was ſtreitende Pflich-

Streitende Pflichten und Befugniſſe ſind ſolche, da die Ausübung der einen die

die Ausübung der andern verhindert. Es wiederſprechen demnach einander diejenigen Sätze nicht, darauf ſie ſich gründen. Denn göttliche Pflichten und Rechte können ſich niemahls wiederſprechen. Und da ſie nach der göttlichen Abſicht nicht in iedwedem Falle beyde zugleich, wenigſtens nicht gantz ausgeübet werden ſollen; ſo iſt es nur ein ſcheinbarer Wiederſpruch, welcher nach der Entſcheidung aufhöret, indem man eben aus dem Weſen der göttlichen Abſichten ausmachet, welches unter beyden in dem Falle, da ſie ſich collidiren, dem andern vorgehe, oder wie ſie zu vergleichen ſind. Die göttlichen Geſetze ſind nicht als bloſſe Sätze, ſondern als Endzwecke, und mithin als wirckende Urſachen, anzuſehen. Daher kan wohl, wenn ſie ſich collidiren, die gröſſere Kraft und Gültigkeit des einen die Wirckung der geringern Kraft des andern in einzelnen Fällen verhindern, oder einſchräncken, ohne, daß deswegen die Endzwecke ſelbſt, deren iedweder ein anderes Object hat, ſich wiederſprechen. Es kömmt uns daſſelbe nur deswegen leichtlich als ein Wiederſpruch vor, weil wir die Geſetze und Befugniſſe uns in ſolchen Sätzen vorzuſtellen pflegen, darinnen wir noch nicht alle Bedingungen und Einſchränkungen derſelben hinzu denken. Daß wir ſie aber nicht alle hinzudencken, davon iſt unſer Unvermögen die Urſache, vermöge deſſen wir uns nicht allzu vieler Begriffe auf einmahl bewuſt

ten und Befugniſſe ſind.

Aus ihrem Streite folget deswegen nicht, daß ſich die göttlichen Geſetze wiederſprechen.

Warum es uns leicht alſo vorkommt.

wuſt ſeyn können. Und wenn man deswegen behaupten wolte, daß die natürlichen Geſetze ſelbſt einander wiederſprächen; ſo wäre es eben ſo ungereimt, als wenn man deswegen einen Wiederſpruch unter den Geſetzen der Bewegung vorgeben wolte, weil die bewegenden Urſachen in der Welt einander wiederſtreiten, und eine die andere überwindet, oder einſchränckt, oder ihre Richtung ändert. Es wird aber die Colliſion der Pflichten und Befugniſſe dadurch möglich, weil an einer Sache viele Umſtände vorkommen, und weil wir mit mancherley Dingen zugleich in mancherley Verhältniſſen ſtehen.

§ 405.

Die wahre und ſcheinbare Colliſion iſt nicht zu verwirren.

Man unterſuche vor allen Dingen, ob die Colliſion eine **wahre** oder nur eine **ſcheinbare** ſey? ich meine, ob in der That recht verſtandene Geſetze und Befugniſſe mit einander ſtreiten, oder ob es uns nur wegen unſerer dunkeln Begriffe und falſchen Schlüſſe alſo vorkomme? Zu dem Ende muß man

Was man bey iedweder Colliſion zu thun hat.

zuvörderſt alle mögliche Meinungen, oder hypotheſes, was bey dem vorkommenden Falle zu thun oder zu laſſen ſeyn dürfte, ſorgfältig aus einander ſetzen, immer zwey und zwey mit einander vergleichen, diejenigen, welche ſo gleich wiederleget werden können, bey Seite ſchaffen, und beſonders auf die ſcheinbahrſten Acht haben. Bey einer iedweden dem erſten Anſehen nach möglichen

Mei-

Meinung unterſuche man dasjenige, was vor oder wieder dieſelbe geſagt we den kan. Man unterſcheide darunter die einſeitigen und zweyſeitigen Beweisgründe, ich will ſo viel ſagen, man gebe Achtung, welche Beweisgründe nur vor die eine Meinung angebracht werden können, oder welche ſich auf beyde ſchicken; man unterſuche die Wahrheit und Beweiskraft derſelben, und von welchen darunter ſich vielleicht zeigen läſt, daß ſie gar falſch, oder daß ſie zum wenigſten zweyſeitig ſind, und alſo zur Entſcheidung nichts beytragen können. Wie dieſes geſchehen müſſe, kan an dieſem Orte nicht ausführlich abgehandelt werden, ſondern es gehöret in die Vernunftlehre. * Die ſcheinbare Colliſion kommt allezeit daher, daß man ſich auf ſolche Beweisgründe ſtützet, welche man vor ihre Hypotheſin als einſeitige Beweisgründe anführet, ungeachtet ſie entweder gar falſch ſind, oder ſich doch auf eine andere Hypotheſin eben ſo gut ſchicken. Der höhere Grr.nd davon iſt, daß man falſche moraliſche Grundſätze im Kopfe hat, daß man nicht alle Umſtände recht erweget, und daß man ſich durch ſeine Affecten und Begierden auf die eine Seite mehr als auf die andere neigen läſt. Dieſes letztere kan auch ſelbſt ſowohl von den fälſch=

* Siehe D. Adolph Friedr. Hofmanns Vernunftlehre II Th. Cap VII. § 22 ꝛc. oder in der meinigen § 553=556.

fälſchlich angenommenen Grundſätzen, als auch von der Unachtſamkeit auf die vorkommenden Umſtände die Urſache ſeyn. Dieſe Fehler muß man dahero zuförderſt vermeiden, und die Irrthümer und Vorurtheile ablegen. Wo aber eine wahre Colliſion iſt, da hat entweder keine von beyden möglichen Meinungen einſeitige Beweisgründe vor ſich, welche von den determinirten Umſtänden der gegenwärtigen Sache hergenommen wären; oder es kan iedwede hypotheſis ihre eigenen Beweisgründe vor ſich anführen, welche ſich auf lauter wahre Umſtände gründen, und ſich auch vor die entgegen geſetzte Meinung nicht eben ſo anbringen laſſen. In beyden Fällen muß man ſie aus höhern moraliſchen Gründen entſcheiden, welche wir eben in dieſem Capitel unterſuchen wollen.

§. 406.

Etliche unmittelbahre Sätze, welche zur Entſcheidung der Colliſionen dienen.

Aus dem Begriffe eines Geſetzes oder Befugniſſes überhaupt folgen ſo gleich etliche unmittelbare Sätze, welche man hier zum Grunde legen muß. Nemlich 1) kein Geſetz oder Befugniß darf alſo erkläret werden, daß es in allen möglichen Fällen, uncharacteriſtiſch und unapplicabel wird. Es darf auch 2) nicht alſo ausgeleget werden, daß es beſtändig ohne alle Wirckung, und alſo vergeblich iſt. Wenn 3) gar kein Grund vorhanden iſt, warum eine That oder Veränderung geſchehen ſoll oder dürfe: ſo muß alles in

dem Zuſtande, darinnen es ietzo iſt, gelaſſen werden.

§ 407.

Hernach iſt die allgemeine Regel von Entſcheidung ſtreitender Pflichten und Befugniſſe dieſe: Man thue dasjenige, wobey die meiſte Uebereinſtimmung mit den Geſetzen erhalten wird. Zur Erläuterung derſelben iſt ſo gleich zu mercken: 1) daß man darauf ſehen müſſe, daß dasjenige, was den Geſetzen gemäß iſt, in der Welt auch in der That geſchehe. Man hat demnach ſowohl auf die Sicherheit der Geſetze und ihrer Erfüllung überhaupt, § 384, als auch auf die Gewißheit ihrer Erfüllung in iedem vorkommenden Falle inſonderheit Achtung zu geben. Und ferner hat man 2 zuzuſehen, daß auch die Geſetze ſo viel möglich in Anſehung aller Umſtände beobachtet, und unſer gantzes Thun und Laſſen alſo eingerichtet werde, daß alles alſo geſchehe, wie es die Geſetze befehlen oder erlauben. Demnach iſt die allgemeine Regel alſo zu verſtehen: man thue allezeit dasjenige, wobey die Geſetze überhaupt ihre meiſte Sicherheit behalten, und wodurch ſie auch in iedem vorkommenden Falle am gewiſſeſten und am meiſten erfüllet werden.

Hauptregel.

Fernere Beſtimmung derſelben.

§ 408.

Hieraus ergeben ſich ſo gleich folgende beſondere Regeln, welche zur Application derſelben dienen: 1) wenn man unter zwey ſtrei-

Beſondere Regeln.

Erſte Regel.

tenden Geſetzen, welche ſich nicht aus einem höhern Grunde entſcheiden laſſen, dem einen unter beyden, oder auch allen beyden, ausweichen kan; ſo ſoll man es thun. Denn im erſten Falle wird dem einen Geſetze nicht zu wieder gehandelt, wenn man dem andern folget, mithin behält das andere ſeine Verbindlichkeit. Im andern Falle aber wäre gar kein vernünſtiger Grund vorhanden, warum man dem einen oder dem andern folgen ſolte, § 406, z. E. wenn man auf eine verfängliche Frage entweder mit Unwahrheit antworten, oder ſich ſelbſt oder andern Schaden verurſachen müſte; ſo iſt es beſſer, daß man ſich darüber gar nicht erkläret. Wenn man 2) unter zwo Pflichten, da ohnedem keine den Grad beſtimmt, und auch ſonſt kein Grund vorhanden iſt, beyden zugleich Genüge leiſten und die Bemühung theilen kan: ſo ſoll man es thun. Denn ſonſt würde das eine dem andern ohne allen Grund vorgezogen, § 406, alſo läſt ſich z. E. ein Allmoſen unter zweene theilen.

Andere Regel.

§ 409.

Dritte Regel.

Wenn 3) ein Geſetz ja eine Ausnahme leiden ſoll: ſo muß es ſo wenig als möglich geſchehen, § 398; und ie wichtiger der Zweck deſſelben iſt, deſto mehr hat man erſt vorher den äuſſerſten Nothfall abzuwarten; ingleichen verſtehet ſich auch, daß die Ausnahme ſelbſt, welche man macht, nicht mit Gefahr eines gröſſern phyſicaliſchen oder moraliſchen

Uebels verbunden ſeyn müſſe, nemlich man muß nicht ſich oder andere dadurch in Unglück ſtürtzen, oder andere ärgern, das iſt, zur Verachtung der Geſetze überhaupt veranlaſſen. Wenn 4) unter zwo Pflichten, oder Befugniſſen in ſolchen Fällen, da wir auch vorietzo den Grund derſelben zu beurtheilen befugt ſind, ſich dasjenige, was ihre Colliſion verurſachet, auf einen Irrthum oder Eitelkeit gründet: ſo iſt diejenige vorzuziehen, welche ſich auf lauter Wahrheit und tugendhafte Endzwecke gründet. Denn ſonſt gienge der wahre Endzweck GOttes gar verlohren. Es iſt aber deswegen möglich; daß ſich in der Application manchmahl Pflichten und Befugniſſe auf irrige Meinungen gründen können, weil man allenfalls auch dem irrigen Gewiſſen zu folgen verbunden iſt, § 179. Z. E. ob Kinder gleich dem Willen ihrer Eltern zu folgen verbunden ſind; ſo können ſie doch, nachdem ſie erwachſen ſind, und alſo die Gründe ihrer Eltern ſelbſt beurtheilen dürfen, auch wieder den Willen derſelben eine Lebensart erwählen, oder eine Heyrath ſchlieſſen, wenn ſie ſehen, daß die Eltern ihre Einwilligung aus nichtswürdigen Urſachen verſagen, und hingegen ſie ſelbſt wohl gegründete Urſachen dazu haben, ob es gleich gewiß iſt, daß ſie zuvor den Beyfall derſelben, wo möglich, gütlich zu erhalten, verſuchen müſſen, § 399. Es dürfte z. E. ſonſt gewiß ein Sohn nicht leicht ein Sol-

Vierte Regel.

dat werden, wenn er gleich den vollkommen-ſten natürlichen Beruf dazu hätte, wenn er allezeit zuvor die Einwilligung ſeiner Mutter dazu haben müſte. Hingegen gilt dieſes nicht in ſolchen Fällen, da man die Gründe des andern zu beurtheilen der gemeinen Sicherheit wegen nicht befugt ſeyn kan. Daher darf man z. E. einem bürgerlichen Geſetze den Gehorſam nicht verſagen, unter dem Vorwande, daß es ohne vernünftigen Grund gegeben worden ſey. 5) Die gröſſere Pflicht oder Befugniß muß der geringern vorgehen. Wenn wir 6) aller angeſtellten Unterſuchung ungeachtet im Gewiſſen zweifelhaft ſind und bleiben, was recht oder unrecht ſey, und ſich gleichwohl auch beyden Geſetzen nicht ausweichen läſt: ſo müſſen wir den ſicherſten Weg erwehlen, und dasjenige thun, dadurch wir bloß einen Gehorſam gegen GOtt ausüben, nicht aber unſern eigenen Nutzen oder Vergnügen ſuchen, oder da wir wohl gar noch Schaden leiden. Jedoch iſt zu verſtehen, daß es ein Schade ſeyn muß, welchen wir zu übernehmen befugt ſind. Denn ſolchergeſtalt ſtimmet doch wenigſtens das formale unſerer Thaten mit den Geſetzen überein, da wir einmahl das Materiale nicht ausmachen können, § 177.

Fünfte Regel.

Sechſte Regel.

§. 410.

Nothwendigkeit noch genauere Regeln zu ſuchen.

Weil aber die Application dieſer Regeln in den meiſten einzelnen Fällen dem ohngeachtet noch ſchwer iſt, und ſich inſonderheit nicht

nicht ſo gleich ausmachen láſt, welche Pflicht oder Befugniß gróſſer ſey, als die andere: ſo múſſen wir, um dieſelben gehórig zu characteriſiren noch ſpecialere Regeln ſuchen, und zu dem Ende zuvor noch einige Begriffe, und das Maaß der Gróſſe der Pflichten und Befugniſſe, erklären.

§ 411.

Wir erinnern uns zuvórderſt der Eintheilung der Pflichten in nothwendige und zufállige, welche erſtern wiederum entweder ſchlechterdings oder nur unter gewiſſen Bedingungen nothwendig ſind, § 183. Die ſchlechterdings nothwendigen Pflichten kan man auch formale, gleichwie alle úbrigen materiale Pflichten nennen, weil, wenn die leztern wahre Tugenden ſeyn ſollen, ſie mit den erſtern in Verknúpfung ſtehen múſſen, welche eben in der dadurch entſtehenden tugendhaften Handlung das formale derſelben § 177 ausmachen múſſen. Was aber von einer Pflicht ein weſentlicher Theil, oder eine nothwendige Folge, Kennzeichen oder Mittel derſelben iſt, darzu iſt eine eben ſo groſſe Verbindlichkeit als zu der Pflicht ſelbſt vorhanden, § 400. Bey der Colliſion der Pflichten nun hat man vor allen Dingen darauf zu ſehen, zu welcher Gattung eine iedwede gehóre.

Eintheilung der Pflichten in nothwendige und zufállige, oder formale und materiale Pflichten.

§ 412.

Das Maaß der Gróſſe der Pflichten iſt nicht aus ihrem materialen Nutzen herzunehmen,

Welches das Maaß der Gróſſe der Pflichten iſt.

men, wie viel ſie nemlich zur zeitlichen Glückſeligkeit beytragen, als welche nur der Nebenzweck GOttes iſt, § 217, ſondern vielmehr aus dem Grade des Willens GOttes, mit welchem er dieſelben verlanget, weil dieſer allererſt der Tugend ihr Weſen giebt, § 162, 171. Daher hat die Verbindlichkeit der ſchlechterdings nothwendigen Pflichten eine unendliche Gröſſe.

Welche Pflichten eine unendliche Gröſſe haben.

§ 413.

Woraus die Gröſſe der materialen Pflichten zu ermeſſen iſt.

Hingegen da die zufälligen und *hypothetice* nothwendigen Pflichten nicht ſelbſt nothwendige Zwecke GOttes, ſondern nur Mittel zu göttlichen Abſichten ſind: ſo iſt ihre Gröſſe zu ermeſſen aus der Wichtigkeit des Zweckes, darzu ſie dienen ſollen, und aus der Art und Weiſe, wie ſie mit dem Zwecke, den ſie befördern ſollen, verknüpft ſind.

§ 414.

Wie die göttlichen Endzwecke der Wichtigkeit nach auf einander folgen.

Derjenige Endzweck GOttes iſt der wichtigſte unter zweyen, welcher mit dem nothwendigen Hauptzwecke deſſelben in der genaueſten Verknüpfung ſtehet. Demnach folgen, vermöge deſſen, was im erſten und andern Capitel der Ethik erwieſen worden, die göttlichen Endzwecke, welche er mit den Menſchen erhalten wiſſen will, und zu denen die materialen Pflichten als Mittel dienen ſollen in folgender Ordnung. Oben an ſtehet die Tugend, § 230. Weil wir nun zu Ausübung derſelben nicht nur leben, ſondern

auch die nothwendigen Mittel der Tugend und Erhaltung des Lebens, ſo viel möglich, in gehörige Sicherheit ſtellen müſſen: ſo folget daraus, als der nächſte Endzweck GOttes, die Erhaltung des menſchlichen Lebens, und die Erhaltung der Sicherheit der nothwendigen Mittel der Tugend und unſeres Unterhaltes. Nunmehr folgen die göttlichen Nebenzwecke, § 217, und zwar zuerſt die menſchliche Zufriedenheit, § 294, und zuletzt der Genuß des poſitiven Vergnügens in der Welt, welches wiederum ein edleres oder unedleres iſt, § 296. Daß man die Zufriedenheit vor einen wichtigern Zweck GOttes als das poſitive Vergnügen zu halten habe, läſt ſich daraus begreifen, weil jene zu Ausrichtung vieler guten Endzwecke ein unentbehrliches Mittel iſt, zu welchen hingegen dieſes es nicht, oder doch nicht eben ſo nothwendig iſt. Eben dieſes läſt ſich auch alſo erweiſen. Es iſt der göttlichen Güte, wenn man ſie vor ſich ſelbſt allein betrachtet, mehr zuwieder, den Menſchen die Zufriedenheit zu entziehen, als ihnen nur ein entbehrliches poſitives Vergnügen nicht zu geſtatten. Daher muß der Zweck GOttes wichtiger ſeyn, um welches willen er jene, als um welches willen er dieſes entziehet. Folglich will GOtt die Zufriedenheit der Menſchen ordentlicher Weiſe mehr als ihre Vergnügung.

§ 415.

Grade des Zuſammenhanges, wodurch die Mittel mit ihrem Endzwecke verknüpft ſeyn können.

Ein Mittel kan mit ſeinem Endzwecke genauer als ein anderes zuſammen hangen, entweder ſeinem metaphyſiſchen Weſen nach, oder der Gewißheit nach.* Das metaphyſiſche Weſen iſt der Inbegriff der Kräfte und Eigenſchaften, die man bey einem Dinge denckt. Daher iſt ein Mittel in Anſehung deſſelben mit ſeinem Endzwecke genauer als ein anderes verknüpft, wenn es denſelben, daferne es zur Wircklichkeit gelanget, entweder im höhern Grade, oder in Anſehuug mehrerer Perſouen, oder länger befördert, oder wenn es andere gute Zwecke zugleich befördert, oder wenn es unſchädlicher iſt, und andere gute oder erlaubte Zwecke weniger hindert. Hingegen in Anſehung der Gewißheit iſt ein Mittel mit ſeinem Endzwecke genauer als ein anderes verknüpft, wenn es denſelben gewiſſer befördert. Und zwar befördert es denſelben, entweder ordentlicher Weiſe in allen Exempeln gewiſſer, oder es iſt nur in einem einzelnen Falle wegen der ietzigen beſondern Umſtände ein gewiſſeres oder wahrſcheinlicheres Mittel zu ſeinem Zwecke. Es iſt daher entweder in Anſehung der Sicherheit des Zweckes überhaupt, oder in Anſehung der Sicherheit deſſelben in dieſem Falle inſonderheit, ein gewiſſeres Mittel. Die Gewißheit, welche ein Mittel in Anſehung der Sicherheit

* Vergl. Metaphyſ. § 197.

heit ſeines Zweckes überhaupt haben kan, iſt wiederum mancherley. Entweder es iſt ein einiges Mittel, oder nicht. Und ferner iſt es entweder ſeinem Zwecke ſchlechterdings weſentlich und nothwendig, daß er ohne daſſelbe verlohren gehen muß; alſo iſt z. E. der Schlaf ein nothwendiges Mittel zur Geſundheit: Oder es iſt ein ſolches, welches denſelben nur ordentlicher Weiſe, und ſo oft ſich nicht auſſerordentliche Umſtände ereignen, allezeit befördert. Z. E. zu der menſchlichen Sicherheit iſt bey den dermahligen Umſtänden der Welt die Beſtellung der Obrigkeit ein ſchlechterdings nothwendiges Mittel. Hingegen zu billigmäßiger Abthuung der bürgerlichen Streitigkeiten iſt in einer wohl eingerichteten Republick die Entſcheidung des Richters ein ordentlicher Weiſe eintreffendes Mittel.

§ 416.

Ferner haben wir bey den materialen Pflichten zweyerley Verbindlichkeit zu unterſcheiden, welche ich die objectiviſche und ſubjectiviſche, oder auch die allgemeine und beſondere Verbindlichkeit, nennen will. Die objectiviſche oder allgemeine Verbindlichkeit iſt, aus welcher man nur überhaupt verſtehet, daß die Menſchen zu etwas verbunden ſind, oder daß ſie dazu mehr oder weniger, als zu etwas andern, verbunden ſind. Die Gröſſe derſelben muß demnach aus der Wichtigkeit der göttlichen Endzwecke,

Unterſchied der objectiviſchen und ſubjectiviſchen, oder allgemeinen und beſondern Verbindlichkeit.

Wie die Gröſſe der objectiviſchen

ſchen Verbindlichkeit zu ermeſſen iſt.

cke, und aus dem Grade der Verknüpfung des Mittels mit denſelbigen, ermeſſen werden. Die ſubjectiviſche oder beſondere und perſönliche Verbindlichkeit iſt, aus welcher man verſtehen kan, daß dieſer oder jener Menſch in individuo zu dieſer Zeit und bey dieſen Umſtänden zu etwas verbunden ſey. Und da hat man Achtung zu geben, ob die Pflicht eine ſolche ſey, welche er beſtändig, oder nur zu mancher Zeit ausüben ſoll. Die negativen Pflichten haben eine beſtändige ſubjectiviſche Verbindlichkeit, § 184. Bey den poſitiven aber kommt es auf die Natur der Sache an. Ferner hat man in Betrachtung zu ziehen, ob vielleicht die Pflicht ihrem gantzen Weſen nach nur aus einem gewiſſen Amte, Stande oder andern perſönlichen Umſtänden entſpringe, daher dasjenige eine Gattung der ſubjectiviſchen Verbindlichkeit iſt, was man den Beruf nennet. Denn eben darzu hat man einen Beruf, worzu man ſeiner individualen Umſtände wegen eine ſubjectiviſche Verbindlichkeit hat, welche man bey veränderten Umſtänden nicht haben würde. Weiter iſt zu erwegen, ob vielleicht die Sicherheit gewiſſer Pflichtleiſtungen nur auf gewiſſe Perſonen, oder Stände inſonderheit ankomme, dergeſtalt, daß ſie allein oder am beſten im Stande ſind, dieſelben zu leiſten; ob vielleicht die Pflichtleiſtung keinen Verſchub leide, und kurtz, ie mehr eine Pflicht determinirt

minirt iſt, § 188, deſto mehr hat ſie eine ſubjectiviſche Verbindlichkeit. Die Gröſſe der Befugniſſe wird ebenfalls aus der Art und Weiſe, wie ſie mit gewiſſen Zwecken zuſammen hangen, verſtanden. Daher laſſen ſich die bisher gemachten Unterſchiede auch auf dieſelben, ſo wie es die Natur eines Befugniſſes leidet, appliciren.

Wie die Gröſſe der Befugniſſe zu ermeſſen iſt.

§ 417.

Endlich dienet es auch zur Deutlichkeit, daß man ſich die möglichen Colliſionsfälle vorſtelle. Nemlich es collidiren ſich entweder die Pflichten an ſich ſelbſt mit andern Pflichten, welches wiederum entweder alſo geſchehen kan, daß eine von beyden übertreten werden muß, oder nur ſo, daß eine von beyden nicht erfüllet werden kan; oder es verurſachet die Leiſtung einer Pflicht gegen verſchiedene Perſonen eine Colliſion, indem, wenn ſie dem einen erwieſen wird, der andere ſie entbehren muß, da denn die Frage entſtehet, welcher vorgehet; oder es collidiren ſich Befugniſſe und Pflichten; oder Befugniſſe mit andern Befugniſſen. Von allen dieſen Fällen müſſen wir nunmehro ſpecialere Regeln ſuchen.

Welches die möglichen Colliſionsfälle ſind.

§ 418.

Wir wollen zuvörderſt die **Colliſion der Pflichten mit andern Pflichten** vor uns nehmen, bey welcher eine von beyden übertreten werden muß, oder doch nicht erfüllet werden kan. Und da erhellet leichte 7) daß eine

Von der Colliſion der Pflichten mit Pflichten.

Siebente Regel.

eine ſchlechterdings nothwendige Pflicht, in wieferne ſie es iſt, der zufälligen und hypothetice nothwendigen allezeit vorgehen müſſe, weil ihre Verbindlichkeit von unendlicher Gröſſe iſt, z. E. man darf auch GOtt nicht einmahl läſtern, und wenn man ſein Leben damit zu retten wüſte. 8) **Die ſubjectiviſche Verbindlichkeit gehet der objectiviſchen vor.** Denn die erſtere gehet ausdrücklich uns und bey dieſen Umſtänden an, die letztere aber nicht. Folglich wird der letztern ausgewichen, wenn wir der erſtern folgen. Es flieſſen hieraus viele ſehr nützliche Folgerungen, z. E. man darf eine gegenwärtige uns obliegende Pflicht nicht verabſäumen, um ſich zu Leiſtung einer andern noch gröſſern geſchickt zu machen. Alſo darf einer ſein Amt nicht verabſäumen, um ein groſſer Gelehrter zu werden, und hernach der Welt noch mehr zu dienen. Eine determinirte Pflicht gehet allezeit der undeterminirten vor, § 416. Und weil alle negative Pflichten determinirt ſind, § 184; ſo darf man ſie niemahls übertreten, etwan in der Abſicht, daß man mit dem, was man hierdurch erlanget, ein gröſſeres Gute ſchaffen wolle. Z. E. Man darf niemanden das Seinige vorenthalten, weil man es beſſer als er anzuwenden vermeinet. Man darf auch nichts Böſes thun, um dadurch andere von noch gröſſern Sünden abzuhalten. Denn wir ſind andere nur daſelbſt

Achte Regel.

von

von Sünden abzuhalten verbunden, wo wir Gelegenheit dazu haben, dergleichen alsdenn nicht vorhanden iſt, wenn wir ſelbſt unſere Pflicht übertreten müſten. 9) Unter zwo Pflichten, da die Bewerckſtelligung des zu befördernden Zweckes, oder auch das Daſeyn der Pflicht ſelbſt, nicht von gleicher Gewißheit iſt, geht diejenige vor, **welche die meiſte Gewißheit hat.** Denn wieferne etwas ungewiß iſt, in ſoferne iſt es nicht zu rechnen. Dieſes iſt z. E. einer der wichtigſten Gründe von der Regel, daß die vernünftige Liebe von ſich ſelbſt anfange. Denn dieſelbe hat nicht die Meinung, als ob wir uns ſelbſt mehr als andere Leute zu lieben befugt wären, welches nicht erwieſen werden kan. Sondern die Vernunft lehret aus andern Urſachen, daß man vor ſich ſelbſt zuerſt ſorgen müſſe. Ich will iezo nicht anführen, daß wiedrigenfalls aller Gebrauch und alle Application unſerer eigenen Befugniſſe hinwegfallen würde, § 406; ingleichen daß bey dem Vermögen, andern Dienſte zu leiſten, die Cultur und Erhaltung unſerer Kräfte nothwendig vorausgeſetzet wird. Ich berufe mich iezo nur auf das, was hieher gehöret, und aus der angegebenen Regel flieſſet. Nemlich eines Theils muß man ſich doch ſelbſt am beſten bewuſt ſeyn, zu was vor Zwecken man die vorhandenen Mittel anwenden wolle; andern Theils aber iſt die Bemühung, vor ſich zuerſt zu ſorgen, auch ſelbſt

Neunte Regel.

ſelbſt ein unentbehrliches Mittel zur gemeinen Sicherheit der menſchlichen Zwecke überhaupt. Denn es würden die gröſten Ungereimtheiten herauskommen, wenn ſich einer der Mittel guter Endzwecke, die er doch brauchet, begeben, und ſie an andere überlaſſen wolte, da er gleichwohl nicht weiß, ob ſie jene auch brauchen können und wollen, und ob ſie bey Gelegenheit ihm zu helfen eben ſo bereit ſeyn werden, und da hierdurch alle Regelmäßigkeit in den menſchlichen Bemühungen aufgehoben würde. Es thut dahero zur Sache nichts, wenn gleich die eine Pflicht auf einen edlern Zweck gehet, als die andere. Denn die gewiſſere iſt allezeit vor gröſſer zu halten, es müſte denn in auſſerordentlichen Fällen eine beſondere ſubjectiviſche Verbindlichkeit vorhanden ſeyn, etwas zu wagen, weil vielleicht alle oder die meiſten andern keine Geſchicklichkeit, oder keine Gelegenheit und Muth, darzu haben.

Erinnerung bey derſelben.

§ 419.

Zehnte Regel.

Wenn aber 10) ſowohl die ſubjectiviſche Verbindlichkeit, als auch die Gewißheit der Erlangung des geſuchten Endzweckes auf beyden Seiten gleich iſt: So gehet diejenige Pflicht vor, welche das meiſte Gute befördert, das iſt, welche den Zweck im höhern Grade, oder vor mehrere Menſchen, befördert, oder welche auf einen edlern Zweck gehet, oder welche zugleich andere gute Zwecke befördert, oder doch am wenigſten hindert, § 415.

§ 415. Denn weil ſolchergeſtalt das meiſte Gute befördert wird; ſo wird auch die meiſte Uebereinſtimmung mit den Geſetzen erhalten. Demnach folgen 11) diejenigen Puncte, daraus man die Wichtigkeit der materialen Pflichten zu ſchätzen hat, in dieſer Ordnung nacheinander: Die erſte Frage iſt, ob man eine ſubjectiviſche Verbindlichkeit dazu habe. Die andere, wie viel Gewißheit des geſuchten Endzwecks dabey ſey; und endlich, wie edel der Zweck ſey, und wie weit ſich das daher gehoffte Gute erſtrecken könne. Das erſte giebt allezeit der Pflicht den Vorzug vor dem andern, gleichwie das andere vor dem dritten. Eilfte Regel.

§ 420.

Was aber die Colliſion der Pflichtleiſtungen anlanget, da die Frage iſt, welche unter zwo Perſonen man in Leiſtung eines Dienſtes, den man beyden nicht erweiſen kan, der andern vorziehen ſoll? So iſt 12) leichte zu begreifen: derjenige, welcher tugendhafter iſt, und alſo mehr von GOtt geliebet wird, oder wenn ſich davon nicht urtheilen läſt, derjenige, welcher ſich durch die Beförderung guter Zwecke um das menſchliche Geſchlecht ſchon mehr verdient gemacht hat, als der andere, ſey als der würdigere dem andern vorzuziehen; wer es am meiſten brauche, gehe bey ſonſt gleichen Umſtänden demjenigen vor, welcher es nicht ſo nothwendig brauchet; was ſich nicht aufſchieben läſt, gehe demjenigen vor, was füglich ver-

Von der Colliſion der Pflichtleiſtungen.

Zwölfte Regel.

ſchoben werden kan; worzu man die Gelegenheit nicht leicht wieder bekommen kan, das habe man demjenigen vorzuziehen, worzu immer Gelegenheit da iſt; ferner, was einer von andern nicht leicht erlangen kan, darzu ſind wir gegen ihn bey ſonſt gleichen Umſtänden mehr verbunden, als gegen einen andern zu etwas, was er vermuthlich auch anderwärts leichte wird erlangen können; gegen wen wir ſchon zuvor aus einem andern Grunde eine Verbindlichkeit zu einem Dienſte haben, der iſt bey ſonſt gleichen Umſtänden andern in der Leiſtung deſſelben Dienſtes vorzuziehen, weil ſonſt die vorige Verbindlichkeit ohne alle Wirckung ſeyn würde. Wenn aber der Grad der Nothwendigkeit, mit welcher der eine einen Dienſt mehr als der andere brauchet, dergeſtalt unterſchieden iſt, daß er dem einen wenigſtens zu ſeiner weſentlichen Zufriedenheit ſchlechterdings unentbehrlich iſt, welches hingegen bey dem andern nicht ſtatt findet: ſo gehet derjenige, welcher den Dienſt zur höchſten Noth brauchet, dem andern vor, ungeachtet jener aus mancherley andern Gründen ein Vorrecht anführen kan. Denn man ſetzte ſonſt die Beförderung der göttlichen Endzwecke ohne Urſache in Unſicherheit, welches demſelben zuwieder ſeyn muß.

§ 421.

Von der Colliſion der Pflichten und Befug- Von der Vergleichung der ſtreitenden Pflichten und Befugniſſe mit einander iſt die

die Regel folgende: 13) Eine iede determinirte Pflicht iſt gröſſer, als ein bloſſes Befugniß, § 201, unter folgenden Bedingungen, wenn erſtlich die Pflicht, welche einer gegen den andern hat, nicht bloß aus dem Befugniß des andern entſprungen iſt, denn in ſoferne ſind ſie vor gleich zu halten; wenn zum andern nicht etwan die Behauptung eines poſitiven Rechtes mit Uebertretung desjenigen, was ſonſt eine materiale Pflicht wäre, vielleicht das einzige Mittel iſt, eine gantze Claſſe von Befugniſſen, an welcher dem menſchlichen Geſchlechte viel gelegen iſt, überhaupt aufrecht zu erhalten; und endlich, wenn nicht das Gute, welches auf einer Seite durch die Ausübung ſeiner Befugniß, und auf der andern durch die Erfüllung einer bloß materialen Pflicht befördert werden würde, einander allzu ungleich iſt, in welchem Falle man das gröſſere Befugniß der geringern Pflicht vorziehen kann, iedoch ſo, daß wenn dem andern wegen eines poſitiven Rechtes, das er ſchon zuvor hatte, dadurch ein Schade zugefüget wird, wir denſelben zu erſetzen verbunden ſind. Dreyzehente Regel.

§ 422.

Der Beweis iſt dieſer. Ich rede nur von determinirten Pflichten. Denn eine undeterminirte Pflicht kan ſich mit einem Befugniſſe nicht wahrhaftig collidiren. Denn da mir eben deswegen, weil die Pflicht unde- Beweis;

terminirt iſt, frey ſtehet, ob ich dieſelbe ietzo oder bey anderer Gelegenheit beobachten will; ſo handele ich ja nicht wieder das Geſetz, wenn ich dieſelbe ietzo nicht beobachte, ſondern mich meines Befugniſſes bediene. Z. E. Ob ich gleich überhaupt verbunden bin zu ſtudiren; ſo kan ich doch heute, wenn ich will, ſpazieren gehen. Ferner rede ich von einer ſolchen Colliſion, da eine Pflicht mit einem bloſſen Befugniſſe ſtreitet. Denn wäre es kein freyes, ſondern ein verbindliches Befugniß; ſo würde es unter die vorigen Regeln von der Colliſion der Pflichten mit andern Pflichten gehören. Wenn nun aber dieſe beyden Bedingungen ihre Richtigkeit haben; ſo iſt es leicht zu begreifen, daß die Pflicht dem Befugniß vorzuziehen ſey. Denn wenn man die Pflicht überträte; ſo handelte man dem Geſetz zuwieder, welches hingegen nicht geſchiehet, wenn wir uns des Befugniſſes begeben, von welchem vielmehr eben hieraus erhellet, daß es von dieſem Falle nicht zu verſtehen iſt. Z. E. wir haben ein Befugniß, unſere Bequemlichkeit zu ſuchen. Allein wir dürfen ſolches deswegen nicht mit Verſäumung unſeres Amtes, oder mit dem Schaden anderer Leute thun. Hingegen fällt dieſer Grund hinweg, wo die drey geſetzten Bedingungen vorkommen, deswegen man auch die Fälle, wo ſie vorkommen, von der allgemeinen Regel auszunehmen hat.

§ 423.

Denn wenn erſtlich die Pflicht bloß aus dem Befugniſſe des andern entſtanden iſt, nemlich vermittelſt der Regel der Liebe, daß wir andere nicht ohne Urſache an dem Gebrauche ihres Befugniſſes hindern ſollen: So haben alsdenn beyde gleich viel Befugniß, und gleich viel Verbindlichkeit gegen einander, und iedweder hat nur ſo viel Schuldigkeit, den andern in der Erlangung deſſen, wozu er befugt iſt, nicht zu hindern, wieferne er ſich nicht ſelbſt ſeines Befugniſſes, iedoch auf eine rechtmäßige Weiſe, bedienen will. Z. E. wenn einer um ein Amt anhält; ſo hat bey ſonſt gleichen Umſtänden der andere die Pflicht, ihn an der Erlangung deſſelben nicht zu hindern, iedoch behält er dabey die Befugniß auch ſelbſt darum anzuhalten, und daſſelbe auf rechtmäßige Weiſe zu ſuchen. Fortſetzung.

§ 424.

Die andere Einſchränckung war dieſe, daß eine Befugniß alsdenn nicht geringer, als eine Pflicht zu rechnen ſey, wenn ſie poſitiv iſt, und wenn, daferne man ſagen wolte, daß dieſelbe nicht mit Hintanſetzung gewiſſer anderer materialer Pflichten behauptet werden dürfe, dieſe gantze Claſſe von poſitiven Rechten, deren Gebrauch doch dem menſchlichen Geſchlechte nöthig oder nützlich iſt, überhaupt nicht aufrecht erhalten werden könte. Denn es würde ſonſt dieſe gantze Claſſe von Rechten unapplicabel gemacht werden, § 406, Fortſetzung.

welches man doch ohne Wiederſpruch, und auch deswegen nicht ſagen kan, weil, ob man gleich in einem ieden Individualfalle zu einem poſitiven Befugniß nicht verbunden iſt, dennoch der Zweck, welchen GOtt durch eine gantze Claſſe von poſitiven Befugniſſen in der Welt zu erhalten gedencket, auf ſeiner Seite eben ſo nothwendig begehret werden muß, als derjenige, welcher durch eine materiale Pflicht befördert werden ſoll, § 387. Z. E. ein König hat die Schuldigkeit, weder das Leben ſeiner Unterthanen in Gefahr zu ſetzen, noch auch den Unterthanen eines andern Reichs Schaden an ihrem Leibe oder ihren Gütern zuzufügen. Gleichwohl geſchiehet beydes im Kriege. Dem ohngeachtet kan man nicht ſagen, daß ein König nicht das Recht habe, die poſitiven Befugniſſe ſeines Landes gegen andere Völcker durch Krieg zu behaupten, weil wiedrigenfalls ein Land alle Möglichkeit, ſeine poſitiven Rechte wieder ein anderes Volck zu behaupten, verlieren würde, § 400. Jedoch kommt es freylich auch darauf an, wiefern die Nation den Krieg ausführen kan. Denn ſonſt wird die Befugniß, ſein Recht auszuführen, durch die Furcht, in ein gröſſeres Uebel zu verfallen, wiederum eingeſchräncket, § 409.

§ 425.

Fortſetzung. Die dritte Bedingung war, daß man alsdenn ein poſitives Recht einer geringern Verbindlichkeit vorziehen dürfe, wenn daſ-

ſelbe etwas ungleich Wichtigeres betrifft, als durch die materiale Pflicht befördert würde, und wenn alſo die Ausübung der Befugniß ein Mittel zu einem viel gröſſern Guten iſt, als die Ausübung der geringern Pflicht ſeyn würde. Es heißt aber alsdenn das eine ein gröſſeres materiales Gutes als das andere, wenn dadurch ein edlerer Zweck befördert wird, oder dafern die Wichtigkeit des Zweckes in beyden Fällen gleich iſt, wenn auf die eine Weiſe ein höherer Grad deſſelben befördert wird, als auf die andere Weiſe. Denn da GOtt an dem gröſſern Guten mehr als an dem geringern gelegen iſt, wenn auch gleich das gröſſere nur erlaubet iſt, die Leiſtung des geringern aber um der gemeinen Sicherheit willen hat anbefohlen werden müſſen; ſo iſt ſo viel gewiß, daß er wenigſtens das gröſſere Gute eben ſo ernſtlich erlaube, als er die Beförderung des geringern gebietet. Folglich wird ſeinem Willen nicht zuwieder gehandelt, wenn man das gröſſere Befugniß einer geringern Pflicht vorziehet. Und unter den geſetzten Bedingungen kömmt auch dabey die gemeine Sicherheit nicht in Gefahr, weil ich, um aller Partheylichkeit vorzubeugen, erfordert habe, daß der Nutzen der Befugniß ungleich und offenbahr gröſſer als derjenige ſeyn muß, welchen der andere von der Erfüllung einer materialen Pflicht erwarten könte. Z. E. die Landesobrigkeit, oder auch ein General, kan im Kriege, um den

Krieg deſto beſſer führen zu können, die Häuſer und Gründe der Privatperſonen zu ſeinem Nutzen anwenden. Wer ſein Haus verkaufen will, der kan es thun, ungeachtet er Miethleute darinnen hat, bey denen es hernach darauf ankommt, ob der folgende Eigenthumsherr mit ihnen wird in den vorigen Contract treten wollen. Denn es wird präſumiret, daß der Verkauf eines Hauſes ein Zweck von gröſſerer Wichtigkeit ſey, als das Einmiethen. Eine Magd kan einer Heyrath wegen aus dem Dienſte gehen. Jedoch wird ordentlicher Weiſe erfordert, daß, wenn aus der Entziehung der geringern determinirten Pflicht dem andern ein Schade zuwachſen würde, man ihn deswegen auf eine billige Weiſe ſchadlos halten, oder den ſchon zugefügten Schaden gut thun muß, welches er auch, ohne uns ein Verbrechen zuzurechnen, unter billigen Bedingungen anzunehmen verbunden iſt.

§ 426.

Von der Colliſion der Befugniſſe mit Befugniſſen.

Nunmehro ſind noch die Regeln von Entſcheidung der Befugniſſe übrig, wenn ſie mit andern Befugniſſen ſtreiten, worüber im menſchlichen Leben nicht wenig Streitigkeiten vorzufallen pflegen. Davon werden die vornehmſten folgende ſeyn.

Vierzehente Regel.

14) Wenn ſich ein negatives Recht des einen mit einem poſitiven Rechte des andern collidiret; ſo muß das poſitive vorgehen. Denn weil das poſitive ſeinen Urſprung von einem aus-

ausdrücklich kund gethanen Willen des Geſetzgebers hat, oder doch von etwas, das daher eine Verbindlichkeit bekommt, § 387; hingegen bey dem negativen Rechte der Wille des Geſetzgebers gar nichts beſtimmt: ſo würden wir einem Zwecke des Geſetzgebers, und mithin der Liebe gegen ihn, zuwieder handeln, wenn das poſitive Recht nicht den Vorzug haben ſolte. Z. E. ungeachtet der Verkäufer an der Sache, welche er verkauft, das Eigenthumsrecht, und alſo ein poſitives Recht hat; ſo iſt doch das Recht, dieſelbe nach Belieben an dieſen oder jenen zu verkaufen, bloß ein negatives Recht. Wenn dahero ein Käufer kommt, welcher die Waare, z. E. das Korn, zu ſeiner Nothdurft braucht, und dem Verkäufer ſolches bekannt iſt; ſo hat er die Verbindlichkeit, es vielmehr ihm, als einem andern, der es nicht zur Nothdurft braucht, ſondern nur um ſeines gröſſern Nutzens willen damit handelt, zu überlaſſen.

§ 427.

Funfzehente Regel.

15) Das ältere Recht gehet dem neuern vor, wenn jenes nicht durch dieſes aufgehoben worden. Denn da das neuere das ältere aufheben müſte, gleichwohl aber geſetzet wird, daß jenes bleibe, GOtt aber wiederſprechende Dinge nicht wollen kan; ſo muß er wollen, daß kein wahres neueres Recht habe entſtehen ſollen. Z. E. Das Recht eines unſchuldigen Beſitzers muß bey ſonſt

gleichen Umſtänden dem Rechte des ältern Eigenthumsherrn weichen. Hingegen geht

Sechzehente Regel.

16) das neuere Recht an einer Sache dem ältern Rechte eines andern vor, wenn dieſes ſchon vorhero erloſchen geweſen, indem ſein Grund hinweg gefallen iſt, § 398. Z. E. Ein wilder Vogel, der mir entflogen, und von einem andern eingefangen worden, gehört bey ſonſt gleichen Umſtänden dem, der ihn eingefangen hat. Eigentlich collidiren ſich alsdenn nicht zwey Rechte, ſondern das eine hört nur unvermerckt geſchwind auf, und das andere tritt an ſeine Stelle.

§ 428.

Siebzehente Regel.

Wenn 17) zwey ſich collidirende Rechte, etwas zu thun, einander gleich ſind; ſo müſſen beyde Perſonen gutwillig um die Helfte, wo es angehet, nachgeben, es wäre denn, daß einer unter beyden einen Schaden oder gröſſere Beſchwerlichkeit davon hätte. Denn da die Gründe auf beyden Seiten gantz gleich ſind; ſo iſt dieſes der einzige Weg, wie alles in dem Zuſtande, darinnen es ietzo iſt, gehörig gelaſſen werden kan. Z. E. Wenn zwo Perſonen unter Weges einander begegnen, da keiner gegen den andern etwan wegen des unterſchiedenen Standes eine Verbindlichkeit hat; ſo ſoll iedweder dem andern auf den halben Weg ausweichen.

Achtzehente Regel.

Wenn aber 18) ſich zwey Befugniſſe alſo collidiren, daß der eine, wenn er nachgeben ſolte, einen Schaden oder nothwendi-

ge Beſchwerlichkeit daher empfände, welche der andere nicht empfindet, oder daß er wenigſtens darunter einen gröſſern Schaden oder nothwendige Beſchwerlichkeit, als der andere, leiden müſte; ſo ſoll bey ſonſt gleichen Umſtänden derjenige nachgeben, welchem das Nachgeben entweder gar nicht, oder doch am wenigſten ſchädlich und beſchwerlich iſt. Denn ſonſt liebte er den andern weniger, als ſich ſelbſt, wozu er doch keine Befugniß hat, § 366. Jedoch iſt freylich bedürfenden Falls die Gröſſe des Schadens aus dem gantzen Zuſtande eines iedweden zu ermeſſen. Z. E. Wenn zwey Wagen in einem engen Wege, ohne daß einer eine Schuld deswegen hat, dergeſtalt zuſammen kommen, daß einer von beyden zurück geführet werden muß; ſo ſoll bey ſonſt gleichen Umſtänden derjenige zurück geführet werden, mit welchem es am leichteſten angehet.

§ 429.

Wenn 19) zwey gleich wichtige Rechte ſich dergeſtalt collidiren, daß keiner von beyden ſeinem Rechte ohne einen gleich groſſen Schaden entſagen kan, und auch keine Theilung ſtatt findet; ſo darf die überwiegende Macht bey ſonſt gleichen Umſtänden den Ausſchlag geben, und derjenige darf ſein Recht ausführen, welcher die Gewalt dazu in Händen hat. Es ſind aber ſowohl die Rechte, als der aus der Entſagung derſelben erfolgende Schade ſo oft vor gleich zu achten, als Neunzehente Regel.

man

man keinen Unterſchied zwiſchen ihnen zuver=
läßig erkennen kan. Nur muß aber die bey
Behauptung des Rechtes gebrauchte Ge=
walt nicht etwan gröſſer ſeyn, als die Sache
werth iſt, und derjenige, welcher voraus ſe=
hen kan, daß er der überwiegenden Macht
nicht werde wiederſtehen können, hat auch
die Verbindlichkeit, gutwillig nachzugeben,
damit er nicht durch einen vergeblichen
Wiederſtand dem andern einen Schaden zu=
füget, ohne daß er ſich dadurch einen Nu=
tzen ſchaffet. Denn weil ich ſetze, daß hier
alle übrige Umſtände gleich ſeyn ſollen; ſo
iſt die überwiegende Macht der einzige ein=
ſeitige Grund, welchen einer unter beyden
vor ſich anführen kan. Nun iſt zwar die
überwiegende Macht, weil ſie etwas bloß
phyſicaliſches iſt, an ſich betrachtet, noch kein
Beweis eines gröſſern Rechtes. Allein da
doch das Befugniß, als das moraliſche Ver=
mögen, bey ſonſt gleichen Umſtänden vor ei=
ne an das phyſicaliſche Vermögen verknüpf=
te Eigenſchaft angeſehen werden muß, und
man nicht ſagen kan, daß GOtt wolle, daß
ein Gutes, welches einmahl von zweyen nicht
genoſſen werden kan, von gar keinem genoſ=
ſen werde; ſo muß er allerdings die Erlaub=
niß darzu demjenigen geben, welchem er die
Macht verliehen hat, ſolches auszuführen.
Und da eben deswegen der andere die Ver=
bindlichkeit hatte, gutwillig zu weichen; ſo
mag er bey ſonſt gleichen Umſtänden es ſich
ſelbſt

ſelbſt zuſchreiben, wenn er durch unnützen Wiederſtand ſich in Schaden bringet. Eben dieſes läſt ſich auch ſchon aus der Regel erweiſen, daß man die gröſſere Sicherheit eines Guten der geringern vorziehen ſoll, §418. Denn vermöge derſelben führet derjenige, welcher die Macht hat, auch ſein Recht aus, weil er ſich der Endzwecke, zu welchen ers gebrauchen will, am beſten bewuſt ſeyn muß. Z. E. wenn ihrer zwey zu Rettung von einer Gefahr auf einem Kahne, welcher doch nur einen trägt, über einen Fluß wollen: ſo nimmt ihn derjenige, welcher ihn bekommen kan. Es iſt nichts gewöhnlicher, als daß ſich die Menſchen, wenn ſie die überwiegende Macht in den Händen haben, zu viel heraus nehmen, und leichtlich zu allen berechtiget zu ſeyn vermeinen, worzu ſie die Macht beſitzen. Weil nun die Irrthümer ordentlicher Weiſe alſo zu entſtehen pflegen, daß man irgendwo etwas wahres dunckel empfindet, aber, durch eine Verwirrung, falſche Zuſätze und Beſtimmungen hinzu dichtet: ſo läſſet ſich vermuthen, daß der erwehnte Fehler guten Theils daher ſeinen Urſprung nimmt, weil ſie die ietzt angeführte Regel dunckel gewahr werden, und empfinden, daß in gewiſſen Fällen die Macht den Ausſchlag geben dürfe, wobey ſie aber die rechten Bedingungen und Einſchränckungen aus der Acht laſſen. Wo es auch an dieſer Verirrung nicht liegt, da muß man ſagen,

gen, daß, wenn die Menſchen ſich um der bloſſen Macht willen ein Recht nach Belieben zu handeln anmaſſen, hiermit ein Eingriff in die Vorrechte der Gottheit gewaget, und die Independenz von Gott, affectiret wird. Denn dem höchſten Weſen iſt es eigen, daß, weil alles von ihm iſt, auch alles in ſeiner Gewalt iſt, welche er doch, vermöge ſeiner weſentlichen Vollkommenheit, auch nicht anders als den Regeln der wahren Vollkommenheit gemäß, ausübet. Daher findet man auch, daß die Leute um ſo viel mehr die phyſikaliſche Macht an die Stelle des Rechtes und der Pflichten ſetzen, ie gottloſer ſie ſind. Wenn aber 20) ſich zwey Rechte alſo collidiren, daß eben dieſes die Urſache von der Colliſion iſt, weil der eine unter beyden, welcher ſchuldig war, die Colliſion zu vermeiden, ſie nicht vermieden hat; ſo muß derjenige nachgeben, welcher Schuld daran iſt, und die Colliſion hätte vermeiden ſollen. Denn vermöge der geſetzten Umſtände hat er kein weiteres Befugniß, als wiefern er die mögliche Colliſion gehörig vermiede. Daher iſt ſein Befugniß iezo nur ein vermeintes und ohne Wirckung. Z. E. Wenn einer mit einem Wagen in einen holen Weg fährt, da er zuvor bey der Einfahrt ein Zeichen hätte geben ſollen, um zu erfahren, ob ſich ſchon ein anderer darinnen befinde, welches er gleichwohl unterlaſſen hat; ſo muß er ſichs auch hernach

Zwantzigſte Regel.

nach gefallen laſſen, daß er, wenn ihm ein anderer darinnen begegnet, ſeinen Wagen zurück führet.

§ 430.

Wenn 21) zwey oder mehr Perſonen an einerley Sache gleiche poſitive Rechte haben, und die Sache oder deren Genuß getheilet werden kan: ſo ſoll ſie unter ſie bey ſonſt gleichen Umſtänden getheilet werden. Leidet aber dieſes ihre Natur nicht: ſo hat derjenige das meiſte Recht, welcher der Zeit oder der Beſitznehmung nach den Vorzug hat. Denn wenn eine Theilung ſtatt findet: ſo wird dadurch allen Befugniſſen zugleich genug gethan, und alle Colliſion mit einem Geſetze vermieden. Hingegen wenn ſich keine Theilung machen läſt, und gleichwohl alle übrige Umſtände gleich ſind: ſo bleibet die Sache eben dadurch in ihrem vorigen Zuſtande, wenn ſie der, welcher ſie eher beſeſſen hat, behält, § 406. Z. E. wenn ihrer etliche auf einem Poſtwagen fahren, da die Sitze nicht von gleicher Bequemlichkeit ſind; und die Perſonen ſind einander dem Stande und andern Umſtänden nach gleich: ſo iſt auf Verlangen recht, daß die Sitze umgewechſelt werden.

Ein und zwantzigſte Regel.

§ 431.

Hingegen wenn 22) die Befugniſſe, welche etliche Perſonen an eine Sache haben, und welche einander gleich ſind, bloß negative ſind: ſo muß doch nicht eben die Sache

Zwey und zwantzigſte Regel.

oder deren Genuß, wenn er gleich einer Theilung fähig iſt, unter die Perſonen, deren Rechte ſich daran collidiren, getheilet werden, ſondern derjenige hat das Recht, die Sache gantz zu behalten, welcher ſie am erſten in Beſitz genommen hat. Denn der vorige Grund fällt hinweg. Denn da das negative Recht zu einer Sache allen Menſchen zukommt; ſo ſolte ſie unter alle getheilet werden. Da nun dieſes nicht angehet; ſo iſt gar kein Grund vorhanden, warum ſie nur unter etliche getheilet werden müſſe, unter denen doch nur einer ſie in Beſitz genommen hat. Folglich behält der Beſitzer das Recht daran allein. Z. E. wenn einer etwas, das er zu behalten befugt iſt, unterwegens findet, und indem er es aufheben will, es noch ein anderer ſiehet, welcher es ebenfalls würde aufgehoben haben; ſo gehöret die Sache dennoch, wenn er ſie eher ergreiffet, ihm alleine, und wenn nicht andere Gründe hinzukommen, ſo iſt er nicht eben ſchuldig, dem andern die Helfte davon zu geben. *

§ 432.

Drey und zwantzigſte Regel.

Jedoch ſind 23) die bisher erwieſenen Regeln von der Entſcheidung ſtreitender Rechte nicht etwan alſo zu verſtehen, als wenn uns, ſo oft wir das meiſte Recht haben, auch iedes-

* Siehe dieſe und etliche der vorigen Regeln in des ſeel. Herrn D. Adolph Friedrich Hofmanns commentat. de jurium & obligationum colliſione ex principiis jurisprudentiæ naturalis. Halæ Magdeb.

iedesmahl die Befugniß zuſtünde, daſſelbe, es koſte auch was es wolle, durchzutreiben. Denn wenn der andere hartnäckig iſt, nachzugeben, und nur nicht etwan die Entſagung unſeres Rechtes mit dem Verluſte der Sicherheit unſerer Rechte überhaupt verknüpfet iſt; ſo muß die Menſchenliebe, als die Hauptpflicht des natürlichen Rechtes, den Ausſpruch thun, ob und wie weit man nicht vielmehr zum Nachgeben dadurch verbunden werde. Hernach iſt zu bedencken, daß wir auch bey der Ausübung unſerer wircklichen Befugniſſe die Pflichten der Höflichkeit und Gefälligkeit nicht aus den Augen ſetzen dürfen, ſondern vielmehr die Gelegenheit darzu ergreifen ſollen. Die bisher erwieſene Regeln alſo ſollen nur dazu dienen, damit man überhaupt wiſſe, was bey der Colliſion der Befugniſſe dem Rechte der Natur gemäß ſey, und daß diejenigen, welchen das Amt aufgetragen iſt, die im gemeinen Leben ſich ereignenden Streitigkeiten der Menſchen zu entſcheiden, leichter wiſſen können, wem ſie das Vorrecht zuzugeſtehen haben.

§ 433.

Ob Noth kein Geſetze habe.

Aus dem bisher ausgeführten läſt ſich die Frage beurtheilen, ob Noth kein Geſetze habe? Nemlich es iſt leicht einzuſehen, daß man, wenn man auch gleich von Noth gedrungen wird, nicht allein ein Geſetz, ſondern auch noch eben die Geſetze habe, welche uns zu anderer Zeit obliegen, nur daß bey der

Application derſelben, und bey Beurtheilung der Colliſionen, ſolche Sätze herauskommen, welche ſich nur hieher, aber nicht auch auf andere Fälle ſchicken. Daher ſcheinen ſie leichtlich den allgemeinen Sätzen zu wiederſtreiten, welches doch nicht iſt, ſondern uns nur alſo vorkommt, weil wir uns bey den allgemeinen Regeln nicht zugleich die Einſchränckung derſelben in allen möglichen Fällen mit vorſtellen. Es leidet alſo die Allgemeinheit der materialen Pflichten ſo oft eine Ausnahme, als es der zureichende Grund ihrer Verbindlichkeit erfordert, und über welchen ſich auch ihre Verbindlichkeit nicht erſtrecken kan; daher ſie auch ſolchergeſtalt nicht wircklich übertreten werden. Hingegen die ſchlechterdings nothwendigen und allgemeinen Pflichten bleiben einmahl wie das andere.

§ 434.

Welche Entſcheidungsregeln hieher nicht gehören.

Es giebet auch noch andere Regeln von der Entſcheidung ſtreitender Pflichten und Befugniſſe, welche aber hieher in die allgemeine practiſche Philoſophie, zu welcher dieſes Capitel zu rechnen iſt, § 206, nicht gehören, ſondern aus dem iedesmahligen beſondern Weſen der Pflichten und Befugniſſe, welche ſich collidiren, hergenommen werden müſſen, z. E. wenn ſich die bürgerlichen Geſetze mit den natürlichen Befugniſſen collidiren. Man muß daher dieſelben bedürfenden Falls aus denjenigen Capiteln des natürlichen Rechts herholen, welche davon handeln.

§ 435.

§ 435.

Wo im übrigen die erklärten Entſcheidungsregeln nicht hinreichen, da wird iedwedem bey unpartheyiſcher Unterſuchung ſein Gewiſſen ſagen, was er iedesmahl nach Beſchaffenheit der Umſtände zu thun habe. Und wenn man ſowohl die Vernunftlehre und Moral gründlich ſtudiret, als auch die allgemeinen Gründe von Entſcheidung ſtreitender Pflichten und Befugniſſe ſich geläufig und deutlich gemacht hat; ſo wird dadurch die innerliche Empfindung deſſen, was recht und billig iſt, auch dergeſtalt erhöhet und geſchärfet werden, daß uns dieſelbe entweder gar nicht, oder doch nicht weit betrügen wird. Eben dieſelbe muß uns auch alsdenn zu ſtatten kommen, wenn die Zeit zu kurtz iſt, alle Gründe ausführlich gegen einander zu überlegen.

Wie das Gewiſſen die Stelle der Entſcheidungsregeln erſetzet, und ihre Anwendung erleichtert,

§ 436.

Zum Beſchluß will ich noch etliche falſche Entſcheidungsregeln anmercken, vor welchen man ſich zu hüten hat. Wenn man 1) vor die Erklärung des Wahrſcheinlichen ausgiebt, es ſey dasjenige, was alle, oder die meiſten, oder die weiſeſten annehmen; ſo iſt es gantz ungereimt zu ſagen, daß man in ſtreitigen Fällen das Wahrſcheinlichſte erwehlen ſoll. Denn die meiſten können ja böſe ſeyn, und ſind es auch wircklich. Und was hat man denn vor ein Kennzeichen, wer der weiſeſte ſey? Ohne Zweifel, iſt es derjenige, welcher

Erzehlung einiger falſchen Entſcheidungsregeln.

die weiſeſte Meinung vorbringet. Dieſes muß man aber erſt aus der Vernunftmäßigkeit ſeiner Gründe urtheilen, welche Gründe man dahero ſelbſt aufſuchen und deutlich machen muß, wenn nicht ein Circkel im beweiſen entſtehen ſoll. Man iſt zwar verbunden, wo man nicht ſelbſt fortkommen kan, ſich die Schriften und den Rath geübter Leute zu Nutzen zu machen. Allein beydes muß man ſelbſt, wenigſtens nach der Ausſage ſeines Gewiſſens und der innerlichen Empfindung der Gerechtigkeit und Billigkeit, unpartheyiſch beurtheilen. Denn weil es zuweilen den gröſten Windmachern gelinget, daß ſie groſſen Ruhm erlangen, und deswegen vor die weiſeſten gehalten werden; ſo könte man ſonſten gar ſehr hinter das Licht geführet werden. Wenn man aber auch gleich die richtige Erklärung des wahrſcheinlichen, § 338, zum Grunde legte: ſo wäre doch hiermit noch nichts characteriſtiſches geſaget, ſondern nur ein noch unbeſtimmter Theil der allgemeinen Regel, § 407, angegeben.

§ 437.

Fortſetzung. Ferner wäre es 2) ungereimt, wenn man vorgeben wolte, in ſtreitigen Sachen ſey allezeit dasjenige das beſte, wobey man die beſte Abſicht habe. Denn wir dürfen uns die Geſetze und die Güte der Abſichten nicht ſelbſt machen. Das iſt die beſte Abſicht, wenn wir den Geſetzen auf das genaueſte

folgen,

folgen, es bringe uns Nutzen, oder Schaden. Wie aber dieſes geſchehen müſſe, kan nicht anders, als aus den Geſetzen ſelbſt ausgemachet werden. Eben ſo wenig hätte man 3) Grund zu ſagen, die Pflichten gegen GOtt giengen allezeit den übrigen vor. Denn es ſind alles Pflichten gegen GOtt, ob ſie gleich nicht alle unmittelbare Pflichten gegen ihn ſind. Woraus wolte man denn nun beweiſen, daß uns der göttliche Wille in vielen Fällen nicht zu den mittelbaren Pflichten gegen ihn, mehr als zu den unmittelbaren verbinden könne? Die Regel der Eigenliebe kan 4) eben ſo wenig beſtehen, da man meinet, die Pflichten gegen uns ſelbſt giengen allezeit den Pflichten gegen andere Menſchen vor. Denn ſolches iſt unerweislich und § 366 wiederleget. Warum wir aber in den meiſten Fällen die Sorge vor uns ſelbſt der Sorge vor andere vorziehen ſollen; das hat gantz andere Urſachen, § 418. Hingegen könte man auch 5) eben deswegen nicht behaupten, daß die Pflichten gegen andere den Pflichten gegen uns ſelbſt, oder 6) die Pflichten gegen mehrere den Pflichten gegen wenigere vorgiengen. Denn es kommt auf die Beſchaffenheit der Sache und auf die ſubjectiviſche Verbindlichkeit an, § 418. Und eben dieſes iſt zu mercken, wenn man 7) vorgeben wolte, der unedlere Zweck müſſe allezeit dem edlern nachgeſetzet werden.

Das III Capitel.

Von den allgemeinen Pflichten und Befugniſſen gegen alle Menſchen.

§ 438.

Was unter den allgemeinen Pflichten gegen alle Menſchen zu verſtehen iſt.

Ich verſtehe unter den allgemeinen Pflichten gegen alle Menſchen diejenigen, welche wir bey Gelegenheit allen vorkommenden Perſonen ſchuldig ſind, ohne daß erſt durch Contracte oder beſondere Stände der Menſchen eine ſubjectiviſche Verbindlichkeit darzu verurſachet werden darf. Sie müſſen dahero unmittelbar aus den Grundgeſetzen, § 365, hergeleitet werden können.

§ 439.

Die Munterkeit andern gern zu dienen.

Weil die höchſte Pflicht des natürlichen Rechtes die Menſchenliebe iſt, § 367. So flieſſet daraus 1) die Pflicht, daß wir eine beſtändige **Munterkeit andern gerne zu dienen** in uns erhalten und die Gelegenheit darzu ſuchen und mit Vergnügen annehmen ſollen. Denn dergleichen bringet die Natur der Liebe mit ſich. Aus eben dem Grunde liegt uns 2) die **Redlichkeit** bey allen Dienſtleiſtungen ob. Ich verſtehe aber unter der **Redlichkeit** eine Fertigkeit, die Dienſte, dazu, und ſo weit wir dazu verbunden ſind, nach ſeinem beſten Wiſſen und Vermögen zu leiſten,

Die Redlichkeit.

leiſten, und auch ſeine Verbindlichkeit iedesmahl gantz unpartheyiſch zu unterſuchen. Unpartheyiſch verfahren aber heißt keinem von beyden Theilen um ſolcher Umſtände willen einen Vorzug geben oder abſprechen, welche in die Entſcheidung der vorhabenden Frage nach den Regeln der Wahrheit keinen Einfluß haben. Ferner bringet auch 3) die Verbindlichkeit zur Menſchenliebe die Pflicht der Freundlichkeit, Höflichkeit und eines liebreichen Umganges mit ſich, weil ſolches eine weſentliche Folge und Kennzeichen der Liebe iſt.

Die Freundlichkeit und Höflichkeit.

§ 440.

Hingegen dürffen wir 4) niemanden haſſen oder neiden. Denn da die allgemeine ſchuldige Menſchenliebe ſich auf die Liebe zu GOtt gründen ſoll, und ſich auch von derſelben nicht abſondern läſt, § 365: So zeigte der Haß gegen andere Leute die Abweſenheit der Liebe zu GOtt an. Der Neid kan ebenfalls damit nicht beſtehen, weil er die Liebe ausſchlieſſet, und zugleich ein Mißvergnügen über die göttliche Regierung iſt, § 260.

Die Pflicht niemanden zu haſſen oder zu neiden.

§ 441.

Die Pflicht niemanden zu haſſen erſtrecket ſich ſo weit, 5) daß wir in Abſicht auf die Liebe, welche wir GOtt ſchuldig ſind, auch noch die Verbindlichkeit haben, ſelbſt unſere Feinde, das iſt, diejenigen, welche uns entweder ſchon geſchadet haben, oder noch zu ſcha-

Die Pflicht die Feinde zu lieben, und nicht rachgierig oder unverſöhnlich zu ſeyn.

ſchaden ſuchen, zu lieben, und daher gegen dieſelben nicht rachgierig oder unver= ſöhnlich zu ſeyn. Die Rachgier iſt eine Begierde, einem, der uns beleidiget hat, Uebel zuzufügen, und ſich an dem ihm zuge= fügten Schmertz und Schaden als an einer Genugthuung zu ergötzen. Denn es iſt zu erwägen, daß der Feind, indem er die Pflicht mich zu lieben übertritt, mir hiermit kein Recht geben kan, daß ich meine Pflicht auch übertreten dürfte, weil die Verbindlichkeit, welche ich gegen ihn habe, ſich nicht auf deſ= ſen eigene Tugend, ſondern auf die Liebe ge= gen GOtt gründet, welcher Grund alſo, weil die Liebe gegen GOtt eine nothwendi= ge Pflicht iſt, durch das Laſter des andern nicht hinweg fallen kan. Wir ſind zwar befugt, uns gegen einen Feind zu wehren, und wenn kein gelinderes Mittel vorhanden iſt, ihm auch mit ſeinem Schaden Wieder= ſtand zu thun, § 401. Dieſes Befugniß aber erſtrecket ſich nicht ſo weit, daß wir dem Feinde Schaden zufügen dürften, auch wenn keine Nothwehre mehr nöthig iſt, oder doch weiter, als ſie nöthig iſt. Es wäre auch ſehr unrichtig, wenn Jemand ſeine Selbſt= rache etwan dadurch zu entſchuldigen ge= dächte, weil er dabey die Abſicht hätte, das Unrecht zu ſtrafen. Denn wie will er er= weiſen, daß ihm erlaubt iſt, ſich dergleichen Abſicht vorzuſetzen? Das Recht zu ſtrafen kan Niemanden, als dem Geſetzgeber allein,

Was Rach= gier iſt.

Erſter Be= weis.

zukom=

zukommen, weil die Strafe eine Folge der Geſetze iſt, § 189. So lange ſich demnach nicht irgendwo ein ſpecialer Beweis führen läſſet, daß GOtt bey gewiſſen Umſtänden Jemanden die Verwaltung eines Theils von ſeinem eigenen Rechte zu ſtrafen auftrage; ſo iſt es ein offenbahrer und hochmüthiger Eingriff in die Vorrechte des Geſetzgebers, wenn die Menſchen, als bloſſe Unterthanen, ſich das Recht zu ſtrafen herausnehmen wollen. Mithin bleibet die Verbindlichkeit, auch die Wohlfahrt eines Beleidigers als einen Zweck anzuſehen und bey Gelegenheit zu befördern, das iſt, ihn zu lieben. Eben dieſe Pflicht ſeine Feinde zu lieben läſt ſich auch auf folgende Art begreifen. Durch die Feindſeligkeit des andern gegen uns iſt das Band der geſelligen Verknüpfung der Menſchen zerriſſen worden. Da nun aber dieſelbe ein göttlicher Endzweck, und auch zur menſchlichen Wohlfahrt ſchlechterdings nöthig iſt, § 365; ſo muß zum wenigſten die Vergröſſerung des Riſſes verhütet, und die Freundſchaft, ſo bald als möglich, wiederum hergeſtellet, oder zum wenigſten die Geneigtheit dazu in dem Gemüthe erhalten werden. Hierzu kommt noch ferner, daß die Sanftmuth und Verſöhnlichkeit gegen die Feinde ordentlicher Weiſe das ſicherſte Mittel iſt, ſie zu gewinnen und zu beſſern. Und warum ſolten wir durch Fortſetzung der Feindſchaft verurſachen, daß, wer einmahl unſer Feind

Anderer Beweis.

Noch andere Gründe.

 iſt,

iſt, es beſtändig bleibe, da wir doch nicht wiſſen können, wo wir zu anderer Zeit ſeiner Dienſte wiederum benöthiget ſeyn dürften? Die Beobachtung dieſer Pflicht iſt beſonders hoch zu ſchätzen, weil ſie einen hohen Grad der Großmuth und Beherrſchung ſein ſelbſt, § 314, und alſo auch aus dieſem Grunde eine groſſe Vollkommenheit des Gemüthes, anzeiget. Hingegen durch die vermeinten Bemühungen, ſich ſelbſt Rache zu verſchaffen, ſetzen ſich die Menſchen ordentlicher Weiſe in noch gröſſern Schaden oder Gefahr, oder ſie legen Proben der äuſſerſten Unwiſſenheit und Unbedachtſamkeit an den Tag. Das letztere erläutert ſonderlich die Raſerey der Duellirenden. Die Urſache aber, warum dieſelbe von vielen nicht eingeſehen wird, liegt ſonderlich an einer falſchen Hochachtung des Muthes an und vor ſich ſelbſt, ohne die moraliſchen Umſtände in Betrachtung zu ziehen, und zu überlegen, ob hier der Muth wohl oder übel angewandt werde.

§ 442.

Ob wir gegen einen Feind eben ſo viel Verbindlichkeit haben, als gegen einen Freund.

Jedoch haben wir deswegen gegen einen Feind, wenn nicht neue Umſtände hinzu kommen, nicht eben ſo viel Verbindlichkeit zur wircklichen Dienſtleiſtung, als gegen einen Freund. Noch weniger dürfen wir, wenn es nicht beſondere Umſtände erfordern, denſelben gar darinnen dem Freunde vorziehen, welches manchmahl die falſche Großmuth thut, indem ſie dadurch einen beſondern

Ruhm

Ruhm zu erjagen gedenket. Denn bey der Colliſion der Pflichtleiſtung gegen unterſchiedene Perſonen müſſen bey ſonſt gleichen Umſtänden die würdigern und diejenigen, gegen welche wir ſchon zuvor eine beſondere Verbindlichkeit haben, vorgehen, § 420. Ingleichen haben wir auch deswegen keine Verbindlichkeit, uns mit einem Feinde in Vertraulichkeit einzulaſſen, ſo lange wir nicht zureichend verſichert ſind, daß er ſich gebeſſert habe, weil ſolches der Klugheit zuwieder wäre, § 230. Endlich ſind auch mit der Nachgier diejenigen unangenehmen Mittel nicht zu verwirren, welche man zuweilen anwenden muß, um einen andern zu Einſtellung ſeiner Feindſeligkeiten zu nöthigen, oder ſich aufs künftige in Sicherheit zu ſetzen, ungeachtet man ſolches aus redlicher Abſicht thut, und dabey keinen Haß gegen ſeine Perſon heget, ſondern ſich derſelben nur deswegen bedienet, weil man ſich darzu durch die Colliſion der menſchlichen Pflichten und Befugniſſe verbunden, oder berechtiget ſiehet. Dergleichen Mittel kan man ſo oft anwenden, als es wahrſcheinlich iſt, daß die Feindſeligkeit des andern gegen uns aus Verachtung unſerer Kräfte herrühre; und ſo oft man hoffen kan, daß der Feind, wenn er erkennen wird, daß wir Kräfte genug haben, ihm wieder zu ſchaden, wenn wir wollen, eine Hochachtung gegen uns bekommen, und die Feindſchaft einſtellen werde. Jedoch verſtehet ſich aus der

Ob man zur Vertraulichkeit mit einem Feinde verbunden iſt.

Wie die unangenehmen Mittel zu Einſtellung der Feindſchaft von der Nachgier unterſchieden ſind.

der Pflicht der Menſchenliebe, daß auch dieſes nur in ſo ferne erlaubet iſt, wieferne nicht ein gelinderes und eben ſo wahrſcheinliches Mittel vorhanden iſt, und wieferne nicht andere Gründe ſolches wiederum verhindern. Auf gleiche Weiſe ſind auch die Mittel der Klugheit zu beurtheilen, welche man gegen einen Beleidiger gebrauchet, um zu einem gerechten Erſatz eines zugefügten Schadens zu gelangen, davon weiter unten § 459 ꝛc. gehandelt wird, oder wodurch man ſich gegen die Verunglimpfungen an ſeiner Ehre, ohne ein feindſeliges Gemüthe, bloß zu vertheidigen, und denen ſonſt zu beſorgenden übeln Folgen vorzubeugen ſuchet.

§ 443.

Die Pflicht der Beſcheidenheit.

Ferner erfolget aus einem ernſtlichen Beſtreben dem natürlichen Geſetze zu gehorchen, 6) die Verbindlichkeit zur Beſcheidenheit. Die Beſcheidenheit iſt eine Fertigkeit, um nicht gute Endzwecke zu verhindern, die unvollkommenen Pflichten, § 384, und Befugniſſe, § 392, nicht mit Ungeſtüm zu fordern, ſondern vielmehr in Anſehung aller ſeiner Befugniſſe, ſo viel möglich, zum Nachgeben bereit zu ſeyn. Indem ich ſage, man ſoll, ſo viel möglich, nachgeben; ſo heißt dieſes ſo viel, man ſoll ſolches ſo oft und ſo weit thun, als es unſere Verbindlichkeit, und als es die Klugheit erlaubet.

§. 444.

Die Pflicht niemanden zu beleidigen.

Weil wir andern Menſchen mit uns einerley natürliche Rechte zugeſtehen müſſen, § 366: So flieſſet daraus 7) die Pflicht, niemanden zu beleidigen. Einen beleidigen heißt einem etwas nicht leiſten, was er doch mit Rechte fordern kan. Wir ſollen demnach niemanden an der Ausübung ſeiner Rechte wiederrechtlich hindern, § 423, oder die ihm ſchuldigen Dienſtleiſtungen ihm verſagen oder ſchwer machen, z. E. iederman hat das Recht ſeinen Nutzen und ſein Vergnügen zu befördern, wieferne es ohne Verletzung anderer geſchehen kan. Demnach dürfen wir niemanden Schmertz oder Schaden zufügen, oder an einem erlaubten Vergnügen und an der Verbeſſerung ſeiner Umſtände hindern. So gut wir das Recht haben, in der Beſſerung unſerer Privatumſtände unſerer eigenen Einſicht zu folgen, ſo gut muß es ein anderer auch haben. Demnach dürfen wir niemanden ſeine natürliche Freyheit beſchneiden, ihm unſer eigenes Urtheil aufdringen, oder ihn nöthigen wollen, unbeſtimmte Pflichten und Befugniſſe nach einer Beſtimmung, welche wir vor gut achten, auszuüben u. ſ. f.

§ 445.

Vorſichtigkeit, welche bey Beurtheilung der wircklichen Beleidigungen

Jedoch wird nicht etwan iemand dadurch beleidiget, wenn wir uns unſers eigenen Rechtes bedienen, obgleich hernach der andere, welcher mit uns gleiches Recht hat, nicht

gen zu gebrauchen iſt.

nicht zu ſeinem Zwecke gelangen kan, § 423. Ferner iſt das auch keine wahre Beleidigung, wenn wir durch den Gebrauch unſerer Rechte, oder gar durch Erfüllung unſerer Pflichten dem andern eine Unannehmlichkeit oder Schaden verurſachen, daran er ſelbſt Schuld iſt, und welcher nicht entſtehen würde, wofern er ſeinen Zuſtand tugendhafter oder klüger eingerichtet hätte. Ja aus einer beſondern ſubjectiviſchen Verbindlichkeit kan gar ein Recht darzu entſtehen, den andern auch zu ſeinem eigenen Beſten, nemlich zu dem, was wir davor halten, zu zwingen und bedürfenden Falls unangenehme Mittel zu gebrauchen, ohne daß ſolches der andere vor eine Beleidigung auslegen darf. So haben z. E. Eltern das Recht ihre Kinder zu züchtigen, und die Obrigkeit iſt in gar vielen Fällen befugt, ſchmertzhafte Mittel zu gebrauchen. Jedoch wird hierzu nothwendig eine beſondere ſubjectiviſche Verbindlichkeit oder Befugniß erfordert, welche beſonders muß erwieſen werden können. Denn ordentlicher Weiſe muß iedweder Menſch in Beurtheilung der ihn ſelbſt angehenden Geſchäfte ſeinem eigenen Gutachten folgen können, wieferne er nur nicht in die Rechte anderer einen Eingriff thut, und dadurch jene, ſich zu wiederſetzen nöthiget. Denn wiedrigenfalls würden alle menſchlichen Zwecke und Befugniſſe ſowohl uncharacteriſtiſch, als unſicher. Ein iedweder dependen-

pen-

pendirte von dem Gutdüncken der mächtigern, welche ihn nach ihrem Belieben zu etwas, das ſie vor beſſer anſähen, nöthigen könten. Allein wer kan uns die Gewähr leiſten, daß der andere, welcher ſich düncken läſt, die Sache beſſer zu verſtehen, dieſelbe auch in der That beſſer verſtehe, zumahl, da doch einem iedweden ſeine eigenen Umſtände am beſten bekannt ſeyn müſſen?

§ 446.

Pflichten der Gefälligkeit.

Sowohl die Liebe, als die Geſelligkeit verbindet uns ferner dazu, daß wir 8) allen diejenigen Pflichten erweiſen, welche wir allen ohne unſern Schaden erweiſen können, weil nemlich uns dadurch nichts, oder nichts merkliches abgehet, z. E. man ſoll einem Irrenden den Weg zeigen, einem bey Gelegenheit Nachricht oder guten Rath geben u. ſ. f. Man nennt dieſes **Pflichten der Gefälligkeit** (officia humanitatis.)

§ 447.

Pflicht der Wahrhaftigkeit.

Eine von den allgemeineſten Pflichten, welche wir allen zu erweiſen haben, iſt 9) die **Wahrhaftigkeit**, das iſt, die Uebereinſtimmung des Gemüthes mit der intendirten Bedeutung dererjenigen äuſſerlichen Zeichen, dadurch wir daſſelbe zu erkennen geben. Die ordentlichen Zeichen unſerer Gedancken und unſeres übrigen Gemüthszuſtandes ſind Worte. Daher wird zur Wahrhaftigkeit erfordert, daß die Worte dasjenige ausdrücken

cken, was wir von der Sache dencken, oder wie wir in Anſehung derſelben geſinnet ſind. Jedoch iſt zu verſtehen, daß die Worte unſere Gedancken nur in derjenigen Bedeutung ausdrücken müſſen, von welcher wir glauben, daß ſie die wahre ſey, und welche wir haben ausdrücken wollen. Daher iſt es z. E. nicht wieder die Pflicht der Wahrhaftigkeit gehandelt, wenn man ſich verſprochen hat, oder wenn man den Worten aus Irrthum eine falſche Bedeutung zugeſchrieben hat. Die Verbindlichkeit zur Wahrhaftigkeit fließt ſowohl aus dem Zwecke der menſchlichen Rede überhaupt, als aus der Liebe und Geſelligkeit inſonderheit. Sie iſt theils um des beſondern Zweckes willen, welcher iedesmahl befördert werden ſoll, theils um der allgemeinen Sicherheit willen, vor eine ſehr wichtige Tugend zu halten. Weil aber die Wahrhaftigkeit nur eine materiale Pflicht iſt, § 411; ſo ſind auch Colliſionsfälle möglich, § 413, da dieſelbe von einer gröſſern Pflicht, § 418, 419, oder gröſſern Befugniſſ, § 421, überwunden werden kan. Welche Fälle dergleichen ſind, muß nach denen im vorigen Capitel erklärten Regeln beurtheilet werden, welche wir eben deswegen vorangeſchicket haben, damit wir nicht bey allen einzeln Pflichten uns in eine ſpeciale Abhandlung der möglichen Colliſionen einlaſſen dürften. Der Wahrhaftigkeit wird die **Lügen** und die bloſſe **Verſtellung** entgegen geſetzt. Die

Lügen iſt eine Unwahrheit, welche mit Uebertretung der Pflicht der Wahrhaftigkeit geredet wird. Es giebt demnach dreyerley Lügen. 1) Wenn man durch die Unwahrheit einen böſen Endzweck zu befördern ſucht, welches man das boshaftige Lügen nennen kan. 2) Das leichtſinnige Lügen, wenn man ohne Zweck unwahr redet, § 230; und endlich 3) wenn man zwar in der Abſicht unwahr redet, um einen guten Zweck zu befördern, da man aber denſelben ohne Verletzung der Wahrhaftigkeit eben ſowohl oder beſſer hätte erhalten können, welches das unbedachtſame Lügen heiſſen kan. Die im Scherz geſprochene Unwahrheit aber gehöret gar nicht hieher, weil ſie zwiſchen Leuten, die einander ſchon verſtehen, nur zum Vergnügen dienen ſoll, und in die ernſthaften Zwecke der Geſelligkeit keinen Einfluß hat, wornach ſie auch zu beurtheilen iſt. Eben ſo wenig gehören die poetiſchen Erdichtungen, die Gleichniſſe, die Tropi und Figuren in der Beredſamkeit hieher. Denn dieſelben werden ja vor nichts anders, als vor ſinnreiche Manieren, etwas vorzuſtellen, oder ſich auszudrucken, ausgegeben. Wenn man übrigens die drey erzehlten Arten der Lügen wohl überleget; ſo wird man finden, daß gar ſehr ſelten ein Fall vorkommen könne, da man nach unſern von der Colliſion der Pflichten und Befugniſſe erklärten Regeln von der Pflicht der Wahrhaftigkeit ohne Ver-

Was die Lügen iſt.

Dreyerley Lügen, nemlich das boshaftige, leichtſinnige und unbedachtſame Lügen.

Verletzung des natürlichen Rechtes abwei=chen dürfe, und da ſich nicht vielmehr dadurch ausweichen laſſe, daß man entweder gar ſchweiget, oder nur etwas ſaget, oder unbe=ſtimmt und alſo redet, daß man dadurch nur zu verſtehen giebt, man wolle ſich nicht weiter erklären. Man hat demnach das ſo ſehr ein=geriſſene leichtſinnige und unbedachtſame Lü=gen oder Windmachen gar nicht zu entſchul=digen, ſondern hat es vor nichts anders, als vor eine Uebertretung des natürlichen Rech=tes anzuſehen. Die **Verſtellung** iſt die wiſſentliche Annehmung des Scheines von einem Zuſtande, in welchem man ſich nicht wircklich befindet. Es läſt ſich demnach aus dem, was ietzo geſaget worden, urtheilen, was davon zu halten ſey. Die Verſtellung iſt zweyerley, das **Dißimuliren**, wenn man ſich den Zuſtand, darinnen man ſich wirck=lich befindet, nur nicht mercken läſt, und alſo nur den Zweck hat, den Schein der Abwe=ſenheit deſſelben anzunehmen; und das **Si=muliren**, wenn man die Abſicht hat, den Schein eines poſitiven Zuſtandes, darinnen man ſich nicht befindet, anzunehmen. Viel=mahl kommt auch in einerley Aufführung beydes zuſammen. Die Verſtellung geſchie=het entweder durch Worte, davon die von der Pflicht der Wahrhaftigkeit gegebenen Regeln nachzuſehen ſind; Oder ſie geſchie=het durch andere Umſtände der menſchlichen Aufführung, von welcher folgendes zu mer=

Was die Verſtellung iſt.

Wie vielerley die Verſtellung iſt.

cken iſt. Das bloſſe Dißimuliren iſt etwas, welches dem bloſſen Schweigen gleich gilt. Daher iſt daſſelbige niemahls unerlaubt, ohne nur, wo man eine ausdrückliche Verbindlichkeit dazu hatte, ſeinen Zuſtand frey zu entdecken. Z. E. es iſt klug und gerecht, daß man ſich ſeine Schwäche und Unvollkommenheiten ordentlicher Weiſe nicht mercken laſſe. Das Simuliren geſchiehet entweder durch ſolche Bezeigungen, welche ſo gut als die Worte eine völlig beſtimmte Bedeutung haben. Alsdenn gehet es abermahl nach den Regeln von der Wahrhaftigkeit. Z. E. wenn man mit dem Kopfe nicket oder ſchüttelt. Oder es geſchiehet durch andere Umſtände in der Aufführung, welche einer als Folgen und Zeichen von einem gewiſſen Zuſtande des andern anſiehet, oder leicht anſehen kan. In Anſehung derſelben Verſtellung iſt erſtlich nöthig, daß ſie durchaus niemahls gebrauchet werde, um einem andern unrechtmäßiger Weiſe zu ſchaden. Ferner aber muß ſie auch auſſer dieſem Falle doch ohne eine vernünftige Urſache nicht gebrauchet werden. Denn wenn man mit redlichen Leuten zu thun hat; ſo bringet es die Natur der Liebe mit ſich, ohne Verſtellung mit ihnen umzugehen. Und wenn der Umgang der Menſchen geſellig ſeyn ſoll, dergeſtalt, daß einer in Beförderung ſeiner unſchuldigen Abſichten ſich auf den andern ſoll verlaſſen können; ja wenn

Was von dem Dißimuliren zu halten iſt.

Was man von dem Simuliren zu halten hat.

einer auch über dieſes ſich nicht ſelbſt in allgemeinen Mißcredit ſetzen, und vor einen ſolchen Menſchen angeſehen ſeyn will, dem man nicht trauen dürfe: ſo muß die ordentliche Regel nothwendig dieſe ſeyn, daß man das Simuliren vermeiden müſſe. Wenn man einem ſeinen Zuſtand nicht entdecken will; ſo iſt es gemeiniglich genug, daß man gegen denſelben eine indifferente, allgemeine, oder vieldeutige Aufführung beobachte. Es iſt auch überhaupt der Gebrauch vieldeutiger Zeichen mit der Verſtellung nicht zu verwirren. Man kan aber in dergleichen Verwirrnng gar leicht gerathen, wenn man durch einen falſchen Schluß bey derjenigen Deutung, darauf man zuerſt fällt, ſogleich ſtehen bleibt, obwohl der andere nur die Abſicht gehabt hat, ſich unbeſtimmt auszudrücken, oder uns auch vielleicht eben durch ein ſolches unbeſtimmtes Bezeigen hat prüfen wollen. Desgleichen iſt es auch keine eigentliche Verſtellung, welche hieher gehörte, wenn etwas, das einzeln eine Verſtellung ſeyn würde, irgendwo einen Theil eines ſolchen Gantzen ausmachet, welches erſt, alles zuſammen genommen, eine beſtimmte Bedeutung haben ſoll, und da alſo die ſcheinbare Verſtellung ſogleich von ſich ſelbſt wieder hinweg fällt. Denn hierdurch bekömmt eine ſolche Sache eine ganz andere Moralität, und das, was eine Verſtellung zu ſeyn ſcheinet, hat nur etwan dienen ſollen, die

Aufmerckſamkeit zu erwecken, oder zu dem Verfolg eines vollkommen redlich und treuherzig auszuführenden Geſchäftes den Weg zu bahnen. Doch leidet die Pflicht, mit andern ohne Verſtellung umzugehen, ihre Ausnahmen, welche nach den Regeln von Entſcheidung ſtreitender Pflichten und Befugniſſe Cap. II zu beurtheilen ſind.

§ 448.

Die Menſchen ſind ordentlicher Weiſe befugt, einander gegen billige Erſetzung zu dienen.

Aus der Geſelligkeit fließt das Recht, daß iedweder vor ſeine geleiſteten Dienſte ordentlicher Weiſe eine billige Erſetzung verlangen kan. Eine billige Erſetzung heißt eine ſolche, dabey die Menſchen insgeſamt füglich neben einander beſtehen können, und ſie wird deswegen billig genennet, weil gemeiniglich die Empfindung der Billigkeit, § 369, dabey den Ausſpruch thun muß. Denn da iedweder Menſch in gewiſſer Abſicht einen Ueberfluß, und in anderer Abſicht auch wiederum einen Mangel an Kräften hat, und ſich auch einer nicht auf vieles zugleich legen kan, hingegen dieſes das unentbehrlichſte Mittel zur Sicherheit aller menſchlichen Zwecke iſt, daß iedweder vor ſich zuerſt ſorget, § 418; ſo kan die menſchliche Geſellſchaft nicht anders beſtehen, als daß man ordentlicher Weiſe andern gegen Erſetzung dienet.

§ 449.

Bey gewiſſem Umſtänden iſt man

Weil aber die Menſchen doch vielfältig in Umſtände kommen, da ſie Dienſte brau-

verbunden, umſonſt zu dienen.

chen, ohne daß ſie dieſelben entweder überhaupt, oder doch ohne allzu groſſe Beſchwerlichkeit und ohne Verluſt wichtiger Endzwecke, damit der Welt auch gedienet wäre, zu erſetzen vermögend ſind, da ihnen aber doch vermöge der göttlichen Endzwecke geholfen, und das Gute in der Welt nicht verhindert werden ſoll; ſo flieſſet daraus 10) die Verbindlichkeit, andern bey vielerley Gelegenheit, ſo oft man es zu thun vermögend iſt, **umſonſt zu dienen**, es mag nun die Dienſtleiſtung gantz, oder zum Theil, ohne Vergeltung geſchehen. Es wird uns auch die Menſchenliebe, ſo bald ſie in dem Gemüthe vorhanden iſt, darzu willig und bereit machen. Und dieſe muß auch nebſt der Empfindung der Billigkeit und der Betrachtung der iedesmahligen Umſtände ausmachen, wo wir etwas, und wie viel wir umſonſt thun ſollen. Denn bis auf einen Punct läſt ſich dieſes durch allgemeine Regeln nicht ausmachen. Jedoch wollen wir noch etliche genauere Regeln aufſuchen, in welchen gezeiget wird, wenn wir umſonſt zu dienen eine Verbindlichkeit haben.

§ 450.

Genauere Regeln von der Verbindlichkeit, andern umſonſt zu dienen. Erſte Regel.

Nemlich wieferne ſich erſtlich einer ſelbſt helfen kan, in ſo ferne haben wir keine ausdrückliche Schuldigkeit, ihm umſonſt zu dienen, ob wir gleich deswegen die Befugniß dazu haben können. Denn erſtlich haben die Menſchen, einer wie der andere, die

Ver-

Verbindlichkeit zu arbeiten, die Beſchwerlichkeit dabey nicht zu ſcheuen, und Klugheit zu gebrauchen. Folglich würde man wieder die natürliche Gleichheit der Menſchenrechte dem einen mehr natürliche Befugniſſe, als dem andern, einräumen, wenn er berechtigt ſeyn ſolte, es in ſolchen Fällen von dem andern, als eine Pflicht, zu fordern, daß ihm jener umſonſt dienen ſoll, wo er durch eigenen billigen Fleiß und Klugheit ſich ſelbſt hätte helfen können. Ferner werden auch allezeit andere da ſeyn, welche es noch nothwendiger brauchen, § 420. Und wenigſtens könten wir die Sache zu einer nützlichen Anwendung vor uns ſelbſt behalten. Jedoch muß man es hier nicht wie die kargen und liebloſen Leute machen, welche, wenn die Frage iſt, ob einer etwas nothwendig brauche, nur darauf ſehen, ob er ſonſt verhungern und verderben müſte. Denn es kan wohl ſeyn, daß wenn einer gleich einen Dienſt nicht zur nothdürftigen Erhaltung des Lebens braucht, er ihn doch zu Ausführung derjenigen Endzwecke nöthig hat, welche er in ſeinem Stande ſuchen ſoll, welche er auch vielleicht zu befördern vor vielen andern geſchickt, oder zu erlangen würdig iſt; oder es kan ſeyn, daß einer einen Dienſt braucht, um ſich in demjenigen Zuſtande zu erhalten, ohne welchen er nach ſeinem Stande in Schande und Verachtung fallen, und hernach ſchwerlich wieder

empor kommen dürfte. Gemeiniglich iſt einem damit wenig gedienet, wenn man ſeine Dienſtfertigkeit gegen ihn ſo lange verſparen will, bis er ganz darnieder liegt, und derſelben zur höchſten Nothdurft bedarf.

§ 451.

Andere Regel.

Zum andern ſind wir Leuten, die ſelbſt an ihrem Unglücke Schuld ſind, vielweniger als andern umſonſt zu dienen, und ordentlicher Weiſe nur die Pflichten der Nothdurft, § 378, umſonſt zu leiſten ſchuldig. Denn es werden immer andere da ſeyn, welchen wir die Pflichten der Bequemlichkeit leiſten können, und welche ſich derſelben nicht unwürdig gemacht haben, § 420. Jedoch iſt ein Unterſchied zu machen, wenn ſichere Kennzeichen ihrer Beſſerung vorhanden ſind, oder es wahrſcheinlicher iſt, daß ſie mehr Gutes als viele andere in der Welt ſchaffen können. Denn zumahl in dem letztern Falle ſind ſolche Perſonen dennoch auch in Leiſtung der Pflichten der Bequemlichkeit denenjenigen vorzuziehen, von welchen man dergleichen Hoffnung nicht ſchöpfen kan, ob ſie auch gleich in Anſehung ihres zuvor geführten Lebens ſonſt der Wohlthat würdiger wären, § 418. Sind aber alle Umſtände auf beyden Seiten gleich; ſo iſt derjenige allezeit vorzuziehen, von welchem uns bekannt iſt, daß er ſeiner Tugend wegen der Wohlthat würdiger ſey.

§ 452.

§ 452.

Je mehr es drittens wahrſcheinlich iſt, daß ein Nothleidender die Hülfe, welche er von uns verlanget, auch von vielen andern erhalten könne, deſto weniger kommt auf unſern Antheil, und deſto eher wird die Schuldigkeit, ihm umſonſt zu dienen, im Colliſionsfalle von einer andern Pflicht oder Befugniß überwogen. Hingegen ſind wir viertens diejenigen umſonſt zu leiſtenden Pflichten der Nothwendigkeit, von denen es nicht wahrſcheinlich iſt, daß ſie einer von andern leicht erhalten könne, auch mit unſerm Schaden, das iſt, mit Verluſt unſerer eigenen Bequemlichkeit zu leiſten verbunden, weil ſonſt ein göttlicher Endzweck durch unſere Schuld nach allem Vermuthen verlohren gehen würde. Das übrige, was hierbey unbeſtimmet bleibt, muß, wie ſchon erinnert worden, in jedwedem Individualfalle durch die beſondern Umſtände, und durch den Grad der Menſchenliebe, welche wir hegen, beſtimmet werden.

Dritte Regel.

Vierte Regel.

§. 453.

Je mehr uns von andern allbereit gedienet worden, deſto mehr entſtehet 11) die Pflicht der Danckbarkeit gegen dieſelben. Die Danckbarkeit iſt diejenige Wirckung der Liebe, vermöge welcher wir gegen andere, welche uns Gutes erzeiget haben, bereit ſind, ihnen hinwiederum etwas Gefälliges zu erweiſen. Jedoch verſtehet ſich von

Die Pflicht der Danckbarkeit.

Was die Danckbarkeit iſt.

ſich ſelbſt, daß die Danckbarkeit, wenn ſie eine Tugend ſeyn ſoll, ſich auf tugendhafte Bewegungsurſachen gründen müſſe. Denn erſtlich ſind die Wohlthaten ein natürlicher Bewegungsgrund zur Liebe, § 129. Die Tugend anderer aber ſoll vermöge des natürlichen Geſetzes ein Bewegungsgrund darzu ſeyn, § 366. Wo demnach die ſchuldige Menſchenliebe in einem Gemüthe vorhanden iſt, da iſt es eine natürliche und weſentliche Folge derſelben, daß ſie ſich von ſich ſelbſt zur Danckbarkeit determiniret. Folglich, wer zu jener verbunden iſt, der iſt auch zu dieſer verbunden, und zwar um ſo vielmehr, ie ſtärcker die Verbindlichkeit zu jener in Anſehung einer gewiſſen Perſon war. Da auch über dieſes die Danckbarkeit die Gemüther anderer, noch weiter uns zu dienen, in Bereitſchaft ſetzet; ja auch die Wohlthäter überhaupt zum Wohlthun antreibet: ſo iſt dieſelbe zugleich auch eine Pflicht der Klugheit, § 162, und eine Pflicht gegen die gantze menſchliche Geſellſchaft, § 380.

Gründe der Verbindlichkeit darzu.

§ 454.

Schändlichkeit des Undanckes.

Der Undanck iſt demnach nicht allein ein Zeichen von der Abweſenheit der ſchuldigen Menſchenliebe, ſondern auch von einer ſolchen Gemüthsbeſchaffenheit, welche es überhaupt zur Bildung derſelben in der Seele unfähig macht. Denn da die Liebe nicht einmahl durch Wohlthaten, als durch ihren ſtärckſten Bewegungsgrund, hat erwecket

werden

werden können; ſo muß das Gemüthe höchſt verderbt, und zur Menſchenliebe unfähig ſeyn. Deswegen wird der Undanck vor ſo ſchändlich gehalten, wozu noch kommt, daß ſich ein Undanckbarer nicht allein vor ſeine Perſon verſündiget, ſondern auch vielen andern ſchadet, indem er die Wohlthäter überhaupt ermüdet. Denn der Undanck iſt einem iedweden beſonders deswegen unleidlich, weil er unvermerckt ſogleich die Application auf ſich macht, daß er mit ſeinen Wohlthaten an dergleichen undanckbare Gemüther auch kommen könne. Und wiewohl es nicht richtig folget, daß man ſich durch die Exempel eines etliche mahl erfahrnen Undanckes an ſeiner Bereitſchaft, Gutes zu thun, hindern laſſen dürfe; ſo iſt doch genug, daß die Erfahrung lehret, daß einmahl die meiſten Menſchen alſo geſinnet ſind. Daher gewiß iſt, daß ein Undanckbarer der menſchlichen Geſellſchaft überhaupt ſchadet.

§. 455.

Alle Dienſte verbinden zur Danckbarkeit, beſonders aber die umſonſt empfangenen.

Wer uns gegen billige Erſetzung dienet, der verdienet ſchon deswegen Liebe, weil er eine tugendhafte That, wenigſtens eine materiale Tugend, § 177, ausübet, und dieſes um ſo vielmehr, ie ſeltener die Menſchen ſind, welche ſolches mit genugſamer Treue verrichten. Weil auch die Dienſtleiſtungen der Menſchen gegen einander ordentlicher Weiſe gegen Erſetzung geſchehen müſſen,

§ 448;

§ 448; ſo ſind treu geleiſtete, obwohl bezahlte, Dienſte der ordentliche Weg, wie man ſich um andere wohl verdient machen, und mit ihnen in eine ſolche Verknüpfung kommen kan, um welcher willen ſie bey Gelegenheit vorzüglich auf uns ſehen ſollen, § 420. Wer uns aber gar umſonſt dienet, in Anſehung deſſelben kommt noch ein Bewegungsgrund hinzu, ihn zu lieben, weil wir daraus abnehmen können, daß er entweder unſere Perſon beſonders liebe, oder daß er im hohen Grade tugendhaft ſey. Folglich verbinden uns zwar alle empfangene Dienſte zur Danckbarkeit, auch diejenigen, welche wir vergolten haben, am allermeiſten aber werden wir bey ſonſt gleichen Umſtänden durch die umſonſt empfangenen Dienſte darzu verpflichtet. Jedoch iſt leicht zu erachten, daß dieſes iedesmahl nur in ſo ferne gelte, wieferne die Gründe einer tugendhaften Danckbarkeit mehr oder weniger ſtatt finden. Z. E. Wenn ein liederlicher Menſch, der das Seinige verpraſſet, einem Weinſchencken viel zu verdienen giebt; ſo kan man nicht ſagen, daß der Weinſchencke bey darauf erfolgter Armuth des Schlemmes zu einer beſondern Danckbarkeit gegen ihn verpflichtet ſey. Denn der Grund fällt hinweg, weil man nicht einmahl präſumiren kan, daß der Verſchwender gegen ihn auch nur eine materiale Tugend habe ausüben wollen.

Jedoch nur, wiefern ſich der Grund der Danckbarkeit dahin ſchicket.

§ 456.

§ 456.

Endlich, weil GOtt die Menſchen auch der Zeit nach verknüpft hat, indem einer älter als der andere iſt; und auch das Alter ſowohl mehrere Erfahrung zu haben pfleget, als auch der Welt allbereit mehr gedienet hat: ſo flieſſet daraus 12) unter eben dieſen Bedingungen die Pflicht, das Alter zu ehren.

Die Pflicht, das Alter zu ehren.

§ 457.

Dieſes werden die vornehmſten allgemeinen Pflichten der Menſchen gegen einander ſeyn, zu denen nur noch dasjenige beyzufügen ſeyn wird, was man in Anſehung ſein ſelbſt zu thun hat, um ein nützlich Mitglied der menſchlichen Geſellſchaft zu ſeyn, davon aber, weil die Materie weitläuftig iſt, in einem beſondern Capitel gehandelt werden ſoll. Jetzo iſt nur noch anzumercken, daß man immer noch mehr und ſpecialere Pflichten finden kan, wenn man ſich die allgemeine Regel vorſtellet, und daraus ſubſumiret: Was von der aufrichtigen und geſelligen Menſchenliebe, wieferne wir von der Liebe zu GOtt dazu angetrieben werden, ein weſentlicher Theil, Folge, Wirckung, Zeichen, oder ein nothwendiges oder beſtes Mittel darzu iſt, darzu ſind wir gegen alle Menſchen verbunden, § 371, 400.

Wie man noch mehr allgemeine Pflichten finden kan.

§ 458.

Allgemeine Befugniſſe der Menſchen gegen einander.

Es iſt nunmehro noch übrig, daß wir von den allgemeinen Befugniſſen der Menſchen gegen einander reden. Gleichwie nemlich die bisher erwieſenen allgemeinen Pflichten uns gegen andere obliegen, und ſich auf das Weſen und die Verknüpfungen der Menſchen und auf die göttlichen Abſichten mit denſelben gründen; Alſo liegen dieſelben auch andern Leuten gegen uns ob, weil wir mit ihnen einerley Weſen und einerley Endzweck haben. Demnach ſind wir dieſelben vor uns eben ſowohl zu fordern befugt, und andere haben eben ſo viel Verbindlichkeit, dieſelben uns zu leiſten, als wir gegen ſie hatten. Demnach entſtehen aus den bisher erklärten Pflichten, wenn man ſie auf einer andern Seite betrachtet, auch eben ſo viel allgemeine Befugniſſe der Menſchen gegen einander. So haben wir z. E. ſchon § 448, aus der Geſelligkeit das Befugniß, eine billige Erſetzung ſeiner Dienſte zu verlangen, hergeleitet. Es würde überflüßig ſeyn, alle Befugniſſe heraus zu ſuchen, weil ſie ſich leicht ſelbſt verſtehen. Ich werde alſo nur die Befugniſſe, eine Wiedererſetzung eines zugefügten Schadens zu fordern, bey welchen viel Schwierigkeit vorkommt, beſonders erklären. Denn von dem Eigenthumsrechte ſoll in einem beſondern Capitel gehandelt werden.

§ 459.

§ 459.

Das Recht die Wiedererſtattung des zugefügten Schadens zu fordern.

Es verſtehet ſich gleich aus der Natur der Menſchenliebe, daß, wer in der Tugend aufrichtig iſt, ſich ſogleich zur Erſetzung verbunden erachten wird, ſo bald er innen wird, daß er durch Verſäumung einer Pflicht iemanden Schaden zugefüget hat. Denn dieſes iſt das Mittel, wie die Leiſtung der Pflicht annoch nachgeholet werden kan. Wenn aber die Pflicht, welche einer dem andern zu leiſten verbunden, und welche der andere zu fordern berechtiget war, eine ausgemachte und determinirte, dabey auch von ſolcher Beſchaffenheit iſt, daß ſie fähig iſt, erzwungen zu werden; ſo bekommt der beleidigte Theil ſo gar ein ſolches Recht, auf die Erſetzung des zugefügten Schadens zu dringen, dabey er auch ſolche Zwangsmittel, wie die Natur und Wichtigkeit der Sache leidet, gebrauchen darf. Denn ſonſten wird alle Sicherheit der menſchlichen Zwecke verlohren gehen, indem ſich niemand darauf verlaſſen könte, daß er dasjenige, deſſen er benöthiget, und darzu er befugt iſt, von dem andern erhalten würde. Die Beleidiger aber würden dadurch bey ihrer Ungerechtigkeit ſicher gemacht, weil ihnen niemand Einhalt thun dürfte, § 400.

Allgemeine Regel deſſelben.

Demnach entſtehet aus der Pflicht niemanden zu beleidigen, § 444, das Recht auf die Wiedererſtattung des von einem Beleidiger zugefügten Schadens auch durch Zwangsmittel zu dringen, unter der Bedin-

dingung, wenn ſowohl die Pflicht, welche übertreten worden, als das Befugniß, welches der beleidigte Theil gehabt hat, gewiß und determinirt geweſen ſind, und nur ſonſt der Natur der Sache nach ſo wohl eine Wiedererſtattung, als ein Zwang darzu ſtatt finden kan. Dieſe allgemeine Regel will ich nunmehro zu beſſerer Deutlichkeit zergliedern, und durch einige ſpeciale Regeln mehr characteriſtiſch machen *.

§ 460.

Beſondere Regeln von dem Rechte Wiedererſtattung zu fordern.

Weil das Recht Wiedererſtattung zu fordern nur bey zugefügten Beleidigungen ſtatt finden ſoll, eine iedwede Beleidigung aber etwas ſeyn muß, das dem Beleidiger als der Urſache zugerechnet werden kan: ſo wäre es 1) ungerecht, von iemanden die Wiedererſtattung eines Schadens zu fordern, deſſen Verurſachung ihm doch gar nicht zuzurechnen iſt, z. E. wenn ein Thier ohne alle Schuld ſeines Herrn iemanden Schaden zugefüget hat, ſo iſt der Herr nicht zu der Erſetzung verbunden. Alſo wenn 2) iemand ein Recht gehabt hat, aus deſſen Gebrauch dem andern nur ſeiner eigenen Eitelkeit, oder ſeines eigenen Verſehens wegen, oder durch einen bloſſen Unglücksfall ein Schade entſtehet; ſo iſt der erſtere zur Erſetzung nicht verbunden, weil er an dem Schaden keine Schuld hat, § 406. Z. E. ein Herr iſt befugt,

Erſte Regel.

Andere Regel.

* Siehe Hug. Grotii Jus Belli & pacis, Lib. II. cap. XVII.

fugt, ſein Geſinde wegzuſchicken, und darzu hält er daſſelbe. Wenn dahero letzteres unterwegens durch Unvorſichtigkeit, oder durch einen Unglücksfall zu Schaden kommt; ſo iſt der Herr bey ſonſt gleichen Umſtänden nicht ſchuldig, denſelben zu erſtatten. Jedoch wenn 3) einer ein bloß äuſſerliches Recht § 389 hat, und ſich deſſelben irriger Weiſe zum Schaden eines unſchuldigen bedienet, dergeſtalt, daß er zwar dabey nicht die Abſicht gehabt, demſelben unrecht zu thun, iedoch einen ſolchen Irrthum begangen hat, welchen er vermeiden ſolte und könte: ſo iſt er zur Erſetzung verbunden; weil er die ſchuldige Klugheit und Vorſichtigkeit andern nicht zu ſchaden unterlaſſen hat, § 130, und ihm daher der Schade zuzurechnen iſt. Z. E. Wenn ein Richter einen unſchuldigen, weil er ihn ohne genugſame Kennzeichen vor ſchuldig gehalten, durch ſein übereiltes Verfahren in Schaden gebracht hat; ſo iſt er zur Erſetzung verbunden, und der beleidigte Theil kan darauf dringen. Dieſes kan man auf den Krieg appliciren. Denn weil da, wie an ſeinem Orte gezeiget werden wird, die überwiegende Macht die Stelle des gröſſern Rechtes vertreten muß; ſo iſt es nicht unrecht, daß der überwundene zur Erſetzung der Kriegskoſten angehalten wird. Denn es wird präſumirt, daß er ſein äuſſerliches Recht zum Kriege auf eine ſolche Art irrig appliciret

Dritte Regel.

habe, da er den Irrthum hätte vermeiden können und ſollen.

§ 461.

Vierte Regel.

Ueberall muß man 4) darauf ſehen, ob die Pflichten und Befugniſſe, welchen zuwider gehandelt werden, auch völlig gewiß und determiniret geweſen ſind. Denn weil man ſonſt einen zu etwas zwänge, davon es nicht gewiß iſt, ob er es zu thun verbunden geweſen, und er doch, vermöge der natürlichen Freyheit das Recht hatte, darinnen ſeinem eigenen Urtheile zu folgen; ſo würde er dadurch beleidiget, § 444. Z. E. wenn einer dem andern, der ihn um Hülfe gebeten, nur aus Geiz nicht geholfen hat; ſo kan man von ihm die Wiedererſtattung des dem andern daher zugewachſenen Schadens nicht fordern, weil die Pflicht dem andern zu helfen nicht determiniret war. So oft hingegen dieſes ſeine Richtigkeit hat, daß die verletzten Pflichten und Befugniſſe ausgemacht und determiniret geweſen ſind; ſo findet auch die Befugniß ſtatt, die Erſetzung des zugefügten Schadens zu fordern, es mag nun die Pflicht oder Befugniß eine allgemeine geweſen ſeyn, oder ſie mag nur aus beſondern Umſtänden ihren Urſprung gehabt haben. Z. E. ein Dieb kan zur Wiedererſtattung des geraubten angehalten werden. Denn er hat eine allgemeine Pflicht übertreten. Und wer einen Contract nicht gehalten hat, der iſt ebenfalls zur Erſetzung des daher entſtandenen

Scha=

Schadens verbunden, weil er eine beſondere Pflicht verletzet hat. Da nun die negativen Pflichten, vermöge deren uns niemand an der Ausübung unſerer wahrhaftigen Rechte hindern ſoll, allerſeits determiniret ſind, indem ſie beſtändig und in Anſehung aller Perſonen erfüllet werden ſollen, § 184; ſo entſtehet auch aus der Uebertretung derſelben allezeit das Recht, die Wiedererſtattung des Schadens zu forden.

§ 462.

Es iſt hernach 5) gleichgültig, und es muß aus der Beſchaffenheit der Sache geurtheilet werden, ob der Beleidiger die Sache ſelbſt, oder den daher ordentlicher und natürlicher Weiſe zu erwartenden Vortheil und Nutzen gut thun ſoll, oder ob er zur Erſtattung beydes verbunden iſt. Doch verſtehet ſich, was die Nutzung einer Sache anlanget, welche gut gethan werden ſoll, daß dieſelbe nicht willkührlich, oder nach einer ungewiſſen Hoffnung, oder bloſſen Möglichkeit, geſchätzet werden darf, ſondern nahe und gewiß genug ſeyn muß. Denn die Gröſſe der Wiedererſtattung ſoll durch die Natur der Sache ſelbſt beſtimmt ſeyn, und nach der Billigkeit beurtheilet werden. Die Beſchaffenheit der Sache muß auch lehren, wie ſolches geſchehen ſoll. Z. E. Ein Räuber, oder einer, der dem andern das ſeinige unrechtmäßiger Weiſe vorenthalten hat, kan ſo wohl zu Erſetzung der Sache, als ihrer natürlichen Nutzung an- Fünfte Regel.

gehalten werden. Wer einen Menſchen wiederrechtlich um das Leben gebracht hat, der iſt im Stande der Natur verbunden, und man kan ihn darzu anhalten, diejenigen Perſonen zu verſorgen, welche ſonſten ihre Verſorgung von dem entleibten hätten zu fordern gehabt. Wer eine Jungfrau zur Hurerey mit ihm verführet, oder gar nothzüchtiget, der kan darzu gezwungen werden, dieſelbe in Anſehung ihrer Heyrath, ſo viel möglich, ſchadlos zu halten. Ferner iſt

Sechſte Regel.

auch dieſes 6) gleichgültig, ob uns der Beleidiger den zugefügten Schaden durch poſitive mittelbare oder unmittelbare Thaten, oder nur durch ein vorſetzliches oder unachtſames Unterlaſſen zugefüget hat. Z. E. ein Fürſt kan zu Erſetzung desjenigen Schadens angehalten werden, welchen ſeine Unterthanen verurſachet haben, indem er ihnen wiederrechtlich durch die Finger geſehen hat.

Siebente Regel.

Es gilt auch 7) gleich, ob der zugefügte Schade die Güter des Leibes, oder die Glücksgüter, oder unſere Ehre und guten Nahmen betrifft. Z. E. die Verſetzung der Ehre wird dadurch erſetzet, wenn der Beleidiger ſein Unrecht bekennet. Manchmahl können die Umſtände auch noch mehreres erfordern.

§ 463.

Achte Regel.

Wenn 8) iemand ſein äuſſerliches Recht oder ſeine Macht zu unſerm Schaden boshaftiger Weiſe gemißbrauchet hat, und der

boshaftige Mißbrauch deſſelben nur offenbar genug iſt, dergeſtalt, daß nicht etwan die gemeine Sicherheit der menſchlichen Zwecke darunter leidet, wenn man die Kennzeichen der äuſſerlichen Befugniſſe bey dergleichen Umſtänden nicht vor gültig erkennen wolte, § 381; ſo kan man die völlige Erſtattung des verurſachten Schadens von ihm fordern. Denn unter den geſetzten Bedingungen iſt es gewiß, daß er kein wahres Recht gehabt, ſondern uns beleidiget hat. Z. E. Wenn einer einen minderjährigen zu einem ſchädlichen Contracte beredet, oder einen in der Trunckenheit, oder durch gebrauchte Gewalt und Drohungen zu etwas gebracht hat; ſo iſt nicht nur der Contract nichtig, ſondern der Beleidiger iſt auch zu der Erſetzung des Schadens verbunden. Hingegen wenn 9) einer ſein äuſſerliches Recht dergeſtalt mißbrauchet, daß er es nicht mit äuſſerlichen unerlaubten Umſtänden ausübet, ſondern nur, daß er eine andere ungerechte Abſicht dabey hat, und die rechtmäßige Ausübung ſeines Befugniſſes nur zum Vorwande brauchet; ſo kan man ihn ordentlicher Weiſe zur Wiedererſtattung des verurſachten Schadens nicht anhalten, weil ſich dergleichen Umſtände nicht leichtlich erweislich machen laſſen, und dahero, wenn nicht die gemeine Sicherheit der menſchlichen Zwecke hinwegfallen ſoll, dergleichen Beleidigung nicht vor gewiß gehalten werden kan. Z. E.

Neunte Regel.

Wenn einer einer Weibsperſon, mit der er ſich verlobet hat, welche aber hernach wiederum von ihm los ſeyn, und einen andern heyrathen will, ihre Verbindlichkeit nicht anders als nach Zahlung einer gewiſſen Summe Geldes erläßt; ſo kan hernach ihr Mann die Wiedererſtattung des Geldes unter dem Vorwande nicht fordern, weil jenem damahls an ihrer Perſon ohnedem nichts mehr gelegen geweſen ſey, ſondern er ſich nur der Gelegenheit bedienet habe, Geld von ihr zu ſchneiden. Denn es läſt ſich dieſes nicht unſtreitig genung beweiſen.

§ 464.

Zehente Regel.

Wenn 10) einer eine Pflicht von geringerer Wichtigkeit deswegen nicht erfüllet, weil er ſich vielmehr eines ihm zuſtehenden poſitiven Rechtes von gröſſerer Erheblichkeit bedienet, § 425. So iſt er dem andern, welchen durch die unterlaſſene Erfüllung der Pflicht ein Nachtheil zuwächſt, ſchadloß zu halten verbunden, und jener iſt ſolches zu fordern befugt. Denn weil ſich ſolchergeſtalt die Colliſion zwiſchen den Befugniſſen beyder aufheben läſt; ſo iſt ſie auch derjenige aufzuheben verbunden, welcher ſeine geringere Pflicht verlaſſen will, und anders wird er von derſelben nicht frey, es müſten denn ganz neue Umſtände darzukommen.

§ 465.

Eilfte Regel.

Wenn 11) bey einem Geſchäfte, dabey ihrer zwey zu thun haben, ein Schade entſtehet,

ſtehet, ohne daß einer von beyden Schuld hat, und die Frage iſt, wer den Schaden tragen ſoll; ſo ſoll ihn derjenige tragen, von welchem man präſumiren muß, daß, indem er mit dem andern ein Geſchäfte angefangen, oder ihn zu Ausrichtung ſeiner Geſchäfte angenommen hat, zugleich darein gewilliget hat, daß er den aus dem Geſchäfte ſelbſt etwan zu beſorgenden Schaden tragen wolle. * Man präſumiret aber, daß derjenige ſtillſchweigend ſchon zum voraus in die Ertragung des Schadens gewilliget habe, welchem um ſeines Nutzens willen daran gelegen war, daß der andere dasjenige thun ſolte, woraus der Schade entſtanden iſt. Der andere aber, welcher das Geſchäfte zu eines ſeinem Dienſte übernommen, und von welchem man nicht präſumiren kan, daß er es übernommen haben würde, wenn er gewuſt hätte, daß er zugleich den Schaden tragen ſolte, wenn auch ohne ſeine Schuld irgend einer daraus entſtehen ſollte, kan zur Erſetzung deſſelben nicht angehalten werden, wenn er gleich derjenige iſt, welchem das Unglück unmittelbar begegnet iſt. Denn die Verbindlichkeit zur Wiedererſtattung des Schadens muß aus der Uebertretung einer Pflicht entſpringen. Hier aber entſpränge ſie aus einer treulich verrichteten Dienſtleiſtung, welches ungereimt iſt. Hingegen

 da

* Siehe D. Adolph Friedrich Hofmanns commentationes de iurium et obligationum Colliſione ex principiis iurisprudentiae nat. §. 56.

da es ſo viel iſt, als wenn derjenige, welcher das Geſchäfte um ſeines Nutzens willen ausgerichtet wiſſen wolte, ſchon vorher darein gewilliget hätten, daß er auch allenfalls den Schaden tragen wolte; ſo muß er ihn auch nunmehro tragen. Es würde auch entweder ſonſt niemand in eines andern Geſchäften dienen wollen, oder es würde auf eine offenbare Unterdrückung derjenigen hinaus lauffen, welche aus Noth gezwungen andern in ihren Geſchäften dienen müſten. Z. E. Wenn einer einen Bothen ſchickt, welcher Geld an einen Ort bringen ſoll, der Bothe aber wird unterwegens von Räubern geplündert; ſo iſt er das Geld nicht zu erſetzen ſchuldig, ſondern der Eigenthumsherr des Geldes leidet den Verluſt. So auch, wenn einer einen Bothen ſchicket, welcher Geld vor ihn in Empfang nehmen ſoll, und der Bothe läuft hernach damit davon; ſo leidet derjenige den Verluſt allein, welcher den Bothen geſchicket hatte. Jedoch iſt dieſes auch nicht alſo zu verſtehen, als ob einer, der einem andern etwas aufträgt, das er zu ſeinem Vortheile ausrichten ſoll, demſelben auch zugleich vor allen Schaden gut ſeyn müſte, welcher ihn während dieſes Geſchäftes, aber nicht aus dieſem Geſchäfte, ſondern entweder durch ſeine eigene Schuld, oder doch alſo entſtehet, daß er ihm auſſer dem eben ſo leichte hätte begegnen können. Denn aus was vor Grunde wolte man denn ſchlieſſen, das derjenige,

welcher

welcher einem andern etwas aufträgt, nicht auch eine genaue Beſorgung deſſelben verlange, oder daß er ſich hiermit anheiſchig machte, auch denjenigen Schaden über ſich gehen zu laſſen, welcher dem andern eben ſo wohl begegnen kan, er mag ſein Geſchäfte übernommen haben, oder nicht?

§ 466.

Zwölfte Regel.

Endlich aber 12) wenn der Beweis, ob iemand zu der Erſetzung eines Schadens verbunden ſey oder nicht, ſehr ſchwer iſt; ſo ſollen beyde gutwillig bereit ſeyn, den Schaden zu theilen, oder derjenige ſoll ihn gar allein tragen, welcher ihn ſeiner übrigen Umſtände wegen am beſten tragen kan. Denn vermöge der Menſchenliebe ſind wir zum Nachgeben verbunden, und dieſes um ſo viel mehr, je gröſſer die Gefahr iſt, daß wir einen unſchuldigen beleidigen möchten. Es dienen auch überhaupt die erklärten Regeln nur zur Erkenntniß der Befugniſſe ſelbſt, woraus aber noch nicht folget, daß man ſich ſeines Rechtes, die Umſtände möchten auch ſeyn, wie ſie wollen, immer auf einerley Art bedienen dürfte, und daß nicht vielmehr die beſondern Umſtände und die vielfältigen Colliſionen der Pflichten und Befugniſſe gar oft erfordern ſolten, daß wir dem andern auch die Wiedererſtattung, dazu er in der That verbunden iſt, gantz oder zum Theil erlaſſen müſten. Ueberhaupt iſt es am beſten, daß, ſo bald Schwierigkeiten entſtehen, oder einer

eine andere Meinung von der Sache hat, als der andere, die Streitigkeit durch Verträge ausgemacht werde.

Das IV Capitel.

Von denenjenigen Pflichten, welche wegen der Pflichten gegen andere Leute uns in Anſehung unſerer ſelbſt obliegen.

Oder:

Was man zu thun habe, um ſelbſt zu einem guten Mitgliede der menſchlichen Geſellſchaft tüchtig zu ſeyn.

§ 467.

Man ſoll ſeine Kräfte wohl erkennen, cultiviren und anwenden.

Weil ein ieder Dienſt eine Kraft voraus ſetzet, mit welcher man dienet: ſo muß ein ieder Menſch, welcher, ſo gut als möglich, ein nützlich Mitglied der menſchlichen Geſellſchaft ſeyn will, ſeine **Kräfte** wohl erkennen, wohl cultiviren und vermehren, und auch wohl anwenden lernen.

§. 468.

Eintheilung der Kräfte in inhärirende und relativiſche oder moraliſche.

Die Kräfte eines Menſchen ſind einzutheilen in **inhärirende Kräfte**, welche in ſeiner Perſon befindlich ſind, und in **moraliſche**, oder **relativiſche Kräfte**, welche in gewiſſen Verhältniſſen gegründet ſind, darinnen man mit andern Geiſtern ſtehet. Zu der letztern Art gehöret der ehrliche Nahme,

Ehre

Ehre und Ruhm, Freundſchaft, gewiſſe Befugniſſe, alle diejenigen Verhältniſſe, deren Gültigkeit durch die bürgerlichen Geſetze erhalten wird, z. E. der Werth des Geldes, gewiſſe Vorrechte des Standes und Geſchlechtes u. ſ. f. Die **inhärirenden Kräfte** aber ſind entweder Kräfte des **Verſtandes**, z. E. das Gedächtniß, oder des **Willens**, z. E. der Muth, oder des **Körpers**, z. E. Stärke, oder etlicher zugleich, z. E. Klugheit, Künſte u. ſ. f.

§ 469.

Die Cultur der Kräfte richtet ſich nach allgemeinen oder beſondern Endzwecken.

Sowohl die Beſchaffenheit, als die Regeln der Cultur und des vortheilhaften Gebrauchs, aller ſolcher Kräfte gehören in beſondere Wiſſenſchaften. Eine iedwede Cultur einer Kraft aber beſtehet darinnen, daß dieſelbe zu mehrern oder beſſern Wirckungen geſchickt gemacht, und alſo theils dem Grade, theils der Beſchaffenheit und Güte nach, vermehret werde. Man richtet ſich dabey allezeit nach gewiſſen Endzwecken, zu welchen die Kraft durch die Cultur geſchickter gemacht, und hernach auch dazu angewendet werden ſoll. Dieſelben ſind entweder **allgemeine Endzwecke**, welche alle Menſchen befördern ſollen, oder **beſondere**, welche nur einigen obliegen, und daher beſondere Stände ausmachen. Jetzo iſt unſere Abſicht zu zeigen, auf was vor allgemeine ſowohl, als beſondere Endzwecke derjenige bey der Cultur und Anwendung ſeiner

Kräfte

Kräfte zu ſehen habe, welcher ein gutes und nützliches Mitglied der menſchlichen Geſellſchaft ſeyn will.

§ 470.

Welche Regeln von der Einrichtung unſeres Zuſtandes hieher gehören.

Ich will ietzo diejenigen Pflichten aus der Ethik, Cap. III, V, VI, VII, nicht wiederholen, welche überhaupt die tugendhafte Einrichtung unſers Zuſtandes betreffen, und welche alle mit einander in ſoferne zugleich Pflichten gegen andere Menſchen mit ſind, weil uns die Beobachtung derſelben in den Stand ſetzet, nützliche Mitglieder der menſchlichen Geſellſchaft abzugeben. Hieher gehören vielmehr nur diejenigen Regeln von der Einrichtung unſers Zuſtandes, deren Grund nicht aus der Natur der Tugend überhaupt, und unſerer eigenen Vollkommenheit an ſich betrachtet, ſondern aus der Nothwendigkeit in einer tugendhaften Geſellſchaft mit andern Menſchen zu leben, hergenommen wird. Und dieſes werden folgende ſeyn.

§ 471.

Wir ſollen niemanden ohne Urſache mißfällig werden.

Wir ſollen **erſtlich** unſern Zuſtand und Lebenswandel alſo einrichten, daß wir niemanden **ohne Urſache mißfällig** werden, ſo viel nemlich ſolches der Tugend unbeſchadet zu erhalten möglich iſt. Denn ſonſt würde die Menſchenliebe, welche uns doch mit allen verknüpfen ſoll, verhindert werden. Eben dieſes erfordert auch unſer eigener Vortheil. Denn die Veränderungen

gen in der Welt ſind ſo vielfach und wunderbar, daß niemand wiſſen kan, wo er den andern noch brauchen möchte. Und ie mehr einer Freunde hat, deſto leichter wird es bey allen vorfallenden Gelegenheiten ſeyn, unter ſo vielen immer einen zu finden, welcher den Dienſt, deſſen wir bedürfen, uns leiſten kan und will.

§ 472.

Wir ſollen niemanden Aergerniß geben.

Was ein Aergerniß iſt.

Wir ſollen uns zum andern hüten, daß wir nicht durch unſere Aufführung Aergerniß geben. Einem Aergerniß geben heiſt ihm eine ſolche Veranlaſſung zum Böſen geben, daß uns hernach, wegen unſerer dabey übertretenen Pflicht ein Theil der Schuld davon zugerechnet werden kan. Denn da die Tugend ſowohl bey uns als andern Menſchen GOttes Hauptzweck iſt, welchen wir gemeinſchaftlich befördern ſollen; ſo muß es ein Hauptverbrechen ſeyn, wenn wir an ſtatt der gemeinſchaftlichen Beförderung denſelben vielmehr durch die Einrichtung unſers geſellſchaftlichen Lebens hindern. Jedoch verwirre man das gegebene Aergerniß nicht mit demjenigen Zuſtande, da ein anderer aus unſerm Thun und Laſſen einen Bewegungsgrund zum Böſen nimmt, ohne daß uns daher die geringſte Schuld beygemeſſen werden kan, welches man ein genommenes Aergerniß nennt. Bey dem gegebenen Aergerniſſe ſoll uns eine Schuld der Veranlaſſung zum Böſen zugerechnet werden können. Mithin

Wie ein gegebenes und genommenes Aergerniß unterſchieden iſt.

muß

muß es ſo etwas ſeyn, da wir wiſſen konten, daß daſſelbe ein gewiſſer oder wahrſcheinlicher Bewegungsgrund zum Böſen bey dem andern vermöge der Natur der gegenwärtigen Umſtände ſeyn müſte, welches wir gleichwohl nicht, wie wir ſolten, vermieden haben.

Erſte Eintheilung des gegebenen Aergerniſſes.

Man kan alſo andere ſowohl durch **Lehren** und **Ueberreden**, als auch durch das bloſſe **Exempel** ärgern, indem ſchon die bloſſe Idee einer Sache ein Bewegungsgrund der darzu gehörigen Begierde iſt, und zwar einer der allerſtärckſten Bewegungsgründe, ſowohl wegen ſeiner ſinnlichen Lebhaftigkeit, als auch deswegen, weil der Verſtand der meiſten Menſchen roh und übel gewöhnet iſt, § 59, 61, worzu noch kommt, daß man auch von bloſſen Exempeln leichtlich zu Irrthümern und Vorurtheilen Gelegenheit nimmt.

Andere Eintheilung.

Ferner hat das Aergerniß entweder daher ſeinen Urſprung, daß wir etwas wircklich Böſes **gethan** haben, z. E. wenn einer ſchädliche Bücher in die Welt ſchreibet, oder laſterhafte Thaten begehet; oder es entſtehet dadurch, daß wir mit dem Gebrauche ſonſt erlaubter Dinge **unvorſichtig** umgegangen ſind.

§ 473.

Wie man durch unvorſichtigen Gebrauch erlaubter Dinge Aergerniß geben kan.

Die letztere Art von Aergerniß iſt beſonders auf folgende Weiſe möglich: 1) Wenn zu beſorgen iſt, daß durch den Gebrauch gewiſſer Befugniſſe in andern Leuten gewiſſe Begierden, oder Affecten nach eben derglei-

chen

chen Object dergeſtalt erreget werden dürften, daß die Sclaverey ihres Gemüthes viel zu groß ſeyn wird, dieſelben überwinden zu können, oder zu wollen, ungeachtet ſie wircklich die Befugniß nicht haben, ein gleiches zu thun. Aus dieſem Grunde haben ſich z. E. Eheleute in Acht zu nehmen, ihre Befugniſſe nicht in Gegenwart anderer zu mißbrauchen. 2) Wenn andere dasjenige, was wir als erlaubt erkennen, vor unerlaubt halten, und gleichwohl zu beſorgen iſt, daß ſie aus Scheu vor uns, oder aus Begierde, ſich uns gefällig zu machen, oder aus Furcht der Schande, ſolches dennoch, ſo bald wir es ihnen zumuthen, mitmachen, und alſo wieder ihr Gewiſſen ſündigen werden, § 176. 3) Wenn in eben dergleichem Falle zu beſorgen iſt, der andere möchte unſer Bezeigen davor annehmen, als ob wir etwas, daß er vor böſe hält, ebenfalls ohne Ueberzeugung oder wieder Gewiſſen thäten, und davor hielten, daß man nicht alles genau zu nehmen nöthig habe, dabey er gleichwohl ſo viel Präſumtion vor unſern Verſtand hat, daß wir in dieſem letztern wohl recht haben, und gute Gründe einſehen möchten, warum man nicht alles genau zu nehmen brauche.

§ 474.

Es iſt kein gegebenes Aergerniß, wenn man andere durch ſein Exempel lehren kan.

Hiermit verwirre man aber nicht diejenigen Fälle, da man durch ſein Exempel vielmehr andere lehren kan, daß etwas, was ſie bisher vor ſtreitig gehalten haben, erlaubt ſey,

ſey, indem wir uns nemlich bey ihnen ſchon in den Credit geſetzet, daß wir in allen Stücken gewiſſenhaft und mit völliger Ueberzeugung zu verfahren pflegen. Denn wenn wegen der Veranlaſſung zum Böſen, welche ein anderer aus unſern Handlungen genommen hat, uns eine wahrhaftige Schuld ſoll zugerechnet werden können; ſo muß ſich ſeine Veranlaſſung wenigſtens auf einen wahrſcheinlichen Schluß gründen, welchen er aus den Umſtänden unſerer Handlungen zu machen Urſache gehabt hat. Denn ſonſt fällt, wenn nicht beſondere Umſtände dazu kommen, alle Möglichkeit hinweg, daß uns daher eine Schuld zugeſchrieben werden kan, weil wir ja nicht vor die falſchen Schlüſſe der Leute können, dazu wir ihnen keine Gelegenheit gegeben haben, und weil es auch allezeit Leute geben wird, welche eine von uns unterſchiedene Meinung hegen und behalten. Sollen dahero unſere Befugniſſe, die wir zu etwas erlaubten haben, nicht überhaupt unapplicabel werden, § 406: So muß es alsdenn vor ein genommenes Aergerniß zu halten ſeyn, wenn der Zuſammenhang aller unſerer Thaten lehret, daß wir uns überall bemühen, vollkommen gewiſſenhaft zu verfahren, und ein anderer will dennoch argwohnen, daß wir wieder das Gewiſſen handelten, und auch Grund hätten, den Satz zu behaupten, daß man wieder das Gewiſſen handeln dürfe, und daß ihm alſo ebenfalls dergleis

dergleichen zu thun erlaubt ſey. Eben dieſes gilt auch alsdenn, wenn wir Gelegenheit gehabt haben, andere von den Gründen unſerer Thaten zu unterrichten, und zu verſichern, daß wir die Sache deswegen thun, weil wir dieſelbe mit völligem Beyfall vor gut oder erlaubt halten. Daher auch das Aergerniß, wenn alsdenn dem ungeachtet eines entſtehet, vor ein genommenes zu halten iſt. Endlich hüte man ſich auch, daß man nicht etwan ausdrückliche Pflichten unter dem Vorwande unterlaſſe oder übertrete, daß man Aergerniß zu vermeiden ſuche. Es gehöret dahin inſonderheit, daß man nicht etwan unter der Entſchuldigung, kein Aergerniß zu geben, von einer moraliſchen Sache das eine mahl etwas bejahe, und das andere mahl verneine. Ein tugendhafter Menſch muß immer auf einerley Rede bleiben, und da, wo es die Klugheit nicht verſtattet, lieber ſchweigen, oder ſich nicht weiter, als nöthig iſt, erklären, weil er ſonſt die Pflicht der Wahrhaftigkeit, § 447, ohne Urſache übertreten würde.

Auch nicht, wenn man ſie von ſeinen Bewegungsgründen zuvor unterrichtet hat.

Man darf ſeine Pflichten nicht übertreten, unter dem Vorwande, kein Aergerniß zu geben.

§ 475.

Die dritte Regel iſt, daß man auch dasjenige an ſich finden laſſe, was vor ein äuſſerliches Zeichen der Tugend gehalten wird, weil man ſonſt ſowohl die Liebe und das Vertrauen anderer gegen ſich hindern würde, als auch andere leicht ärgern könte. Dieſes macht eine beſondere Art von dem

Man ſoll dasjenige beobachten, was vor ein äuſſerliches Zeichen der Tugend gehalten wird.

Wohlſtande aus, welchen man den tugenhaften Wohlſtand nennen kan, und zu welchem hiermit die Verbindlichkeit erhellet. Es giebt noch eine Art vom Wohlſtande, welchen man den zierlichen Wohlſtand nennen kan, und welcher nur darzu dienet, daß man andern Leuten angenehm ſey, und die Meinung von ſich erwecke, daß man gewiſſe idealiſche Vollkommenheiten beſitze, welcher aber nicht hieher, ſondern in die Klugheitslehre gehört.

§ 476.

Was der Wohlſtand oder das Decorum iſt.

Nemlich der Wohlſtand überhaupt, oder das Decorum, unter welchem Worte ich hier alles zuſammen nehme, wovon man ſaget, es ſchicke ſich vor einen, oder es gezieme ihm, nimmt ſeinen Urſprung daher, daß man gewiſſe äuſſerliche Umſtände als Zeichen ſolcher innerlichen Vollkommenheiten anſiehet, welche man an einem verlanget. Die Zeichen ſelbſt können entweder mit dem, was ſie bezeichnen ſollen, einen nothwendigen, oder wahrſcheinlichen, oder auch nur möglichen Zuſammenhang haben. Es iſt genug, wenn ſie vor Zeichen der innerlichen Vollkommenheit gehalten werden; und ſo oft dieſelbe eine ſolche iſt, welche man an einem verlanget, ſo ſaget man, daß ihm dasjenige gezieme, was als ein Zeichen die Gegenwart der verlangten Vollkommenheit anzeigen ſoll, und daß ihm hingegen dasjenige unanſtändig ſey, was man als ein Zeichen von der Abweſenheit

heit derſelben anſiehet. Hieraus flieſſen unterſchiedene Eintheilungen des Wohlanſtändigen oder Geziemenden.

§ 477.

Das Wohlanſtändige iſt erſtlich entweder ein allgemeines, welches man als ein Zeichen dererjenigen Vollkommenheiten anſiehet, welche man an allen Menſchen verlanget; oder ein beſonderes, welches nur ſolche Vollkommenheiten anzeigen ſoll, die man von einem nach Beſchaffenheit ſeines Standes verlanget. Ferner iſt das Wohlanſtändige entweder ein natürliches, vermöge deſſen etwas wegen eines natürlichen Zuſammenhanges, welchen es mit der zu bezeichnenden Sache hat, vor ein Zeichen derſelben gehalten wird; oder ein willkührliches, welches nur die willkührliche Gewohnheit der Menſchen eingeführet, und ihm die Bedeutung eines Zeichens gegeben hat. Es verſtehet ſich von ſich ſelbſt, daß ſich von dem Unanſtändigen eben ſo viel Eintheilungen machen laſſen, als wir von dem Anſtändigen machen.

Das wohlanſtändige iſt ein allgemeines oder beſonderes.

Ferner ein natürliches oder willkührliches.

§ 478.

Noch weiter iſt der Wohlſtand in den tugendhaften, und bloß zierlichen oder angenehmen einzutheilen. Den tugendhaften Wohlſtand machen diejenigen Dinge aus, welche man als Zeichen der Tugend anſiehet. Hingegen zu dem bloß angenehmen oder zierlichen Wohlſtande ſind alle

Eintheilung in den tugendhaften und zierlichen Wohlſtand.

diejenigen Dinge zu rechnen, welche man nur als Zeichen von idealiſchen Vollkommenheiten anſiehet, § 475.

§ 479.

Die Pflichten des tugendhaften Wohlſtandes ſind entweder zugleich an ſich ſelbſt Tugenden, oder an ſich ſelbſt bloſſe Pflichten des Wohlſtandes.

Der tugendhafte Wohlſtand iſt nun noch ferner einzutheilen. Nemlich vors erſte kan dasjenige, was man vor ein Zeichen der Tugend hält, entweder mit der Tugend ſchlechterdings nothwendig zuſammen hangen, oder nicht. Wenn es ſchlechterdings nothwendig damit zuſammen hanget; ſo wird die Beobachtung deſſelbigen ſelbſt eine Tugend, welche hernach nur in ſoferne zum Wohlſtande, oder dem Geziemenden gerechnet wird, wieferne man ſie auf dieſer Seite und in dieſer Abſicht betrachtet, daß ſie ſich zu einer andern Tugend, welche ihrer Natur nach mehr innerlich und verborgen iſt, als ein Zeichen verhält. Man unterſcheide daher nur die mannichfaltige Betrachtung, welche man bey einer Sache anſtellen kan; ſo wird man ſich nicht irren laſſen, daß vielmahl einerley Sache ſowohl zu den Pflichten der Tugend, als zu den Pflichten des Wohlſtandes gerechnet wird. Es kan aber auch ſeyn, daß etwas, welches man vor ein Zeichen der Tugend hält, damit nicht weſentlich zuſammenhanget, und alsdenn gehöret es bloß zum tugendhaften Wohlſtande. Man hat demnach die Pflichten des tugendhaften Wohlſtandes in ſolche einzutheilen, welche zugleich an ſich ſelbſt Tugenden,

und in ſolche, welche an ſich ſelbſt betrachtet, bloſſe **Pflichten des Wohlſtandes** ſind. Und hieraus verſtehet man, daß daß zwar alle Tugenden, welche ſich äuſſerlich zu erkennen geben, zugleich zu dem Wohlanſtändigen gehören, daß aber dennoch das Wohlanſtändige überhaupt von der Tugend wohl zu unterſcheiden ſey, indem nicht alles Wohlanſtändige deswegen auch ſogleich an ſich eine Tugend iſt.

§ 480.

Weil es auch hiernächſt unterſchiedene Gattungen von Tugenden giebt, von welchen dasjenige, was zum tugendhaften Wohlſtande gehöret, als ein Zeichen angeſehen wird; ſo kan man auch in dieſer Betrachtung ſowohl den tugendhaften Wohlſtand, als den laſterhaften Uebelſtand noch ferner eintheilen. Alſo kan man z. E. dasjenige den **religiöſen Wohlſtand** nennen, da etwas als ein Zeichen der gehörigen Beobachtung der unmittelbaren Pflichten gegen GOtt angeſehen wird. Vermöge deſſelben iſt es z. E. unanſtändig, wenn einer unter dem Gebete mit den Augen herum ſchweifet, wenn er zu der Zeit, da man von GOtt redet, oder Gottesdienſt hält, unterdeſſen ſcherzhafte und fremde Dinge vornimmt. Ferner kan man decorum humanum den **dienſtgefliſſenen Wohlſtand** nennen, da etwas als ein Zeichen von der Fertigkeit, die geſelligen Pflichten gegen andere Menſchen in Acht zu neh-

Fernere Eintheilung des tugendhaften Wohlſtandes.

Der religiöſe Wohlſtand.

Der dienſtgefliſſene Wohlſtand.

men, betrachtet wird. Dieſem iſt z. E. zuwieder, wenn man grob, oder eigenſinnig iſt, niemanden grüſſet, oder dem Grüſſenden nicht dancket, die Leute anfähret, immer ſpotten, und alles recht ſpitzig ausdrücken will, immer von anderer Leute Fehlern redet u. ſ. f.

Der ſchamhaftige Wohlſtand

Noch weiter kan man das den **ſchamhaftigen Wohlſtand** nennen, vermöge deſſen etwas als ein Zeichen der Keuſchheit angeſehen wird, welchem es z. E. zuwieder iſt, wenn man Zoten reiſſet, diejenigen Glieder entblöſſet, durch deren Anſchauen die Geilheit erregt wird, § 307, wenn man in Geſellſchaft von Frauenzimmer verliebt thut u. ſ. f.

Mancherley Arten des ethiſchen Wohlſtandes.

Auf gleiche Weiſe kan man noch andere Arten von dem **ethiſchen Wohlſtande** machen, welchem alles dasjenige zuwieder iſt, was ein in ihm ſelbſt übel eingerichtetes Gemüthe anzeigt, z. E. wenn man immer von ſich ſelbſt redet, ſich gerne loben läſt, leicht böſe wird, ein groſſes Vergnügen an kindiſchen Spielwercken und Tändeleyen blicken läſt, wenn man ſich allzu karg aufführet, mehr als es unſer Stand oder die Gelegenheit leidet, wenn man in ernſthaften Verſammlungen unnütze, oder fremde Dinge vornimmt.

Der zierliche Wohlſtand.

Von dieſen allen iſt der bloß **angenehme, oder zierliche Wohlſtand**, welcher in die Klugheitslehre gehört, noch weit unterſchieden, und welcher nur mit den Zeichen der idealiſchen und zufälligen Vollkommenheiten zu thun hat.

Z. E. Daß ſich ein erbarer Menſch nicht auf die Erde ſchneutze, oder den Unflath im Schnupftuche erſt eine Weile anſehe, daß andern dabey übel werden möchte, daß man ſich einen geraden Gang u. ſ. f. angewöhne. Dieſer zierliche Wohlſtand erſtrecket ſich auf alle Begebenheiten des menſchlichen Lebens, und wenn man ein wenig nachſinnet, ſo läßt ſich die idealiſche Vollkommenheit, davon er ein Zeichen ſeyn ſoll, leicht entdecken. Z. E. In Geſellſchaft läſt es abgeſchmackt, wenn man alle Worte auf die Goldwage legen, und beſtändig ſo nette, als in Schriften, reden will. Denn die Leute werden glauben, daß einer allemahl darauf ſtudire, welches in einer Geſellſchaft guter Freunde wieder den Zweck iſt. In Briefen ſoll man beſſer ſchreiben, als man im gemeinen Leben redet. Denn es zeigte ſonſt entweder eine Ungeſchicklichkeit, oder eine Geringſchätzung desjenigen an, an den man ſchreibet. Hingegen ſoll man auch nicht allzuſehr künſteln, oder ſehr prächtig und hochtrabend ſchreiben. Denn man zeiget ſonſt abermahl an, daß man nicht wiſſe, was ein Brief ſeyn ſoll.

§ 481.

Regeln der Tugend in Anſehung des Wohlſtandes. Erſte Regel.

Nunmehro laſſen ſich folgende Regeln der Tugend leichtlich begreifen, welche uns in Anſehung des Wohlſtandes obliegen. 1) Zu dem tugendhaften Wohlſtande ſind wir in Gegenwart anderer Leute allezeit

verbunden, es mag auch ein natürlicher, oder willkührlich eingeführter, ingleichen mag es ein allgemeiner oder beſonderer Wohlſtand ſeyn. 2) Dasjenige, was ſeiner Natur nach unanſtändig, und zwar dem tugendhaften Wohlſtande entgegen geſetzt iſt, ſind wir allezeit zu vermeiden verbunden, wenn es auch gleich durch den Gebrauch der Menſchen zu einem willkührlichen Wohlſtande gemacht worden wäre. Denn wir veranlaſſen ſonſt entweder andere zu Laſtern, oder beſtärcken ſie darinnen, indem wir anzeigen, daß wir mit ihnen einſtimmig ſind. 3) Den zierlichen Wohlſtand zu beobachten ſind wir theils in ſoferne verbunden, wiefern deſſen Beobachtung ein Mittel zu guten Endzwecken iſt, zu welchen wir eine ſubjectiviſche Verbindlichkeit haben, § 416; theils liegt uns auch überhaupt ohne Abſicht auf einen beſtimmten Zweck dennoch die Verbindlichkeit ob, uns in ſoferne darnach zu richten, daß wir andern nicht ohne Urſache mißfällig werden, § 471, iedoch nur alſo, daß nicht etwan durch die Beobachtung deſſelben, oder durch die Angewöhnung dazu, andere wichtigere und gewiſſere Endzwecke hintan geſetzet werden. Zu dergleichen Wohlſtande gehören z. E. die Kleidermoden. Es verſtehet ſich auch, daß wir um ſo vielmehr unſere Freyheit behalten, ie mehr es von einem Stücke des zierlichen Wohlſtandes noch nicht gewiß und ausgemacht genug iſt, ob es auch dazu, wenigſtens

Andere Regel.

Dritte Regel.

ſtens bey dieſen Umſtänden, gehöret, ingleichen wenn das zu beobachtende Stück des Wohlſtandes in ſeiner Art nicht das einzige iſt, ſondern man auch auf andere Art ſo, daß es dem Wohlſtande ebenfalls nicht zuwieder iſt, verfahren kan.

§ 482.

Wie einer prüfen soll, was er vor eine Lebensart zu erwehlen habe.

Die bisher ausgeführten Endzwecke, auf welche man in ſeinem Bezeigen gegen andere Menſchen zu ſehen hat, ſind allgemeine geweſen. Es iſt aber nun ferner die Frage, was ein iedweder auch vor beſondere und beſtimmte Endzwecke, zum Beſten der menſchlichen Geſellſchaft zu befördern, und ſich darzu geſchickt zu machen, ſuchen ſolle? Es iſt gewiß, daß ſich einer in der Cultur und Anwendung ſeiner Kräfte zu beſondern beſtimmten Endzwecken nicht auf alle Fertigkeiten des Leibes und Gemüthes zugleich legen kan. Die Menſchen müſſen ſich alſo darein theilen, und es entſtehet daher die Frage, worauf iedweder inſonderheit ſeine Bemühung wenden, oder kurtz, was er vor einen **Stand** und Lebensart erwehlen ſolle?

§ 483.

Es ſind drey anſcheinende Möglichkeiten zu erwegen.

Auf den erſten Anblick ſind hier drey Möglichkeiten vorhanden. Entweder iedweder Menſch ſoll ſich auf diejenigen Fertigkeiten legen, welche an ſich die edelſten ſind, und in den Hauptzweck der menſchlichen Natur den meiſten Einfluß haben; oder ein iedweder ſoll dasjenige erwehlen, wozu er unter

allen die meiſte Geſchicklichkeit beſitzet; oder es ſoll nur iedweder darauf ſehen, daß er eine an ſich untadelhafte Lebensart wehle, zu welcher er gnugſame Luſt und Kraft hat, und welche er hernach mit ſolchem Fleiſſe treibe, daß er nicht etwan den gröſten Theil ſeiner Kraft müßig liegen laſſe. Bey Beurtheilung der Stärcke der Kraft, die man zu Ausführung einer Lebensart beſitzet, hat man ſowohl auf die inhärirenden Kräfte, als auf die politiſchen Umſtände, in denen man ſich befindet, Achtung zu geben. Bey den phyſicaliſchen oder inhärirenden Kräften iſt die Luſt, die man zu einer Sache hat, unter gewiſſen Bedingungen ein Kennzeichen, daß man auch die natürliche Geſchicklichkeit dazu habe. Die Bedingungen ſind dieſe, daß man erſt unterſuchen muß, ob nicht die Luſt zu etwas aus Mangel der Erfahrung, weil man nemlich noch nichts anders geſehen hat, oder aus einer eiteln Leidenſchaft herrühret. Wenn man dieſes erſt unterſuchet, und keinen Grund gefünden hat, eine von dieſen beyden Urſachen zu vermuthen; ſo kan man hernach von der Gröſſe der Luſt zu etwas auf die Stärcke der Kraft darzu deswegen ſchlieſſen, weil wir, ſo oft wir uns ſelbſt gelaſſen ſind, allezeit mit der ſtärckſten Kraft am liebſten agiren, indem uns die Action alsdenn am wenigſten ſauer wird, und folglich am meiſten vergnüget, § 103.

Wie man die Geſchicklichkeit zu einer Lebensart zu beurtheilen hat. Wenn die Luſt zu etwas ein Kennzeichen der Geſchicklichkeit darzu iſt.

§ 484.

§ 484.

Nun geht es aber nicht an, daß alle Menſchen diejenige Lebensart erwehlen können, welche allernächſt mit dem an ſich edelſten Zwecke zu thun hat. Denn es blieben ſonſten die Zwecke der Sicherheit und Nothdurft des menſchlichen Lebens, ingleichen die erlaubten Nebenzwecke der Bequemlichkeit, der Kunſt und des Vergnügens, gar liegen, § 406. Hingegen gehet nicht nothwendig dem edelſten Zwecke dadurch etwas ab, wenn ſich nicht alle Menſchen hauptſächlich darauf legen. Denn die Menſchen in der Tugend zu unterrichten, iſt eine mäßige Anzahl ſolcher Gelehrten genug, welche in moraliſchen Wiſſenſchaften erfahren ſind. Hernach wird iedweder, der ſonſten nur will, in ſeinem Stande ſo viel Erkenntniß ſchon erlangen können, als die menſchliche Natur zu Erlangung ihres weſentlichen Hauptzweckes, nemlich der Tugend, bey welcher es ohnedem nicht auf die Gröſſe der Erkenntniß, ſondern auf den Fleiß in der Ausübung, ankommt, unumgänglich nöthig hat, § 234. und auch darinnen immer zunehmen kan.

Nicht alle Menſchen können die edelſte Lebensart erwehlen.

§ 485.

Die andere Möglichkeit, daß nemlich iedweder diejenige Lebensart erwehlen ſolle, zu welcher er unter allen die meiſte Geſchicklichkeit beſitzet, läſt ſich in den meiſten Fällen gar nicht genugſam beſtimmen. Denn oft erfordern viele Endzwecke nur einerley Grad der

Ob man die Lebensart erwehlen ſoll, darzu man die meiſte Geſchicklichkeit beſitzet.

der Kraft; Und auch die niedrigen Arten der Arbeit, z. E. der Ackerbau und die Handwercker, können um ſo viel geſchickter befördert, und nach und nach immer verbeſſert werden, ie beſſer der Verſtand desjenigen iſt, welcher ſie treibet. Und es würde in der Welt ſchlecht ſtehen, wenn es nicht in iedwedem Stande Leute von einer ſehr guten natürlichen Fähigkeit des Verſtandes gäbe. Daher können wir auch dieſe Möglichkeit nicht zur allgemeinen Regel machen. Jedoch wo es klar iſt, daß man zu einem edlen Endzwecke des menſchlichen Lebens mehr als viele, oder die meiſten Menſchen, geſchickt ſey; ſo hat man allerdings eine ſubjectiviſche Verbindlichkeit, die Beförderung deſſelben ſich vornehmlich angelegen ſeyn zu laſſen, § 416. Es kommt auch, wenn man nur die natürliche Geſchicklichkeit und Luſt zu etwas beſitzet, hernach mehrentheils nicht darauf an, ob man das politiſche Vermögen, z. E. Geld, Patronen u. ſ. f. ſchon zum voraus hat, weil ſich daſſelbe ſowohl durch das Glück, welches von der göttlichen Vorſorge regieret wird, als auch durch Arbeitſamkeit und Bemühung, ſich bey andern in Gunſt zu ſetzen, auf unzehlige Weiſe erlangen läſt, wenn man nur unermüdet iſt, und überall die Klugheit dabey gebrauchet.

§ 486.

Man ſoll nur allezeit eine nützli- So oft demnach nicht ausgemacht iſt, daß iemand wegen ſeiner ausnehmenden Fähigkeit

keit zu einer gewiſſen Lebensart eine beſondere ſubjectiviſche Verbindlichkeit habe, da iſt die ordentliche Regel, daß er nur eine wahrhaftig nützliche und erbare Lebensart, und dabey eine ſolche erwehle, dazu er, wo nicht das politiſche Vermögen, doch allezeit das natürliche beſitze. Uebrigens hat iedweder das Recht, bey ſonſt gleichen Umſtänden ſeiner eigenen Luſt zu folgen, und dasjenige zu wehlen, womit er ſich am liebſten beſchäftiget. Der Grund davon iſt nicht dieſer, als ob wir unſer Vergnügen zum Hauptzwecke zu machen befugt wären, ſondern er liegt darinnen, weil man theils das Recht ſein Vergnügen zu ſuchen, als den Nebenzweck des Lebens, niemanden ohne Urſache einſchräncken ſoll, hauptſächlich aber, weil die Luſt unter den gehörigen Bedingungen ein Kennzeichen von der natürlichen Geſchicklichkeit zu etwas iſt. Nun läſt ſich durch eine Kraft, welche von Natur ſchon ſtärcker iſt, wenn die Cultur hinzu kommt, mehr gutes ausrichten, als wenn man die ſchwächere cultiviret, weil ſich die ſtärckere Kraft in einer ſolchen Perſon durch die Cultur zu einem höhern Grade erheben läſt. Es iſt auch viel ſicherer, daß auf dieſe Weiſe mehr gutes werde geſchaffet werden, weil ein Menſch dasjenige, wozu er Luſt hat, von Natur lieber thut, als etwas anders, und daher, wenn er Tugend dabey ausüben will, ſeine Tugend einen viel geringern Wiederſtand

che und erbare Lebensart erwehlen, und darzu man die natürliche Fähigkeit beſitzet.

Man kan dabey ſeiner eigenen Luſt folgen.

Gründe hiervon.

Eltern und Aufſeher ſollen ſich darnach richten.

Ob man ohne der Welt zu dienen von ſeinem Einkommen leben darf.

ſtand findet. Es hängt dahero mit den göttlichen Endzwecken als ein beſtes Mittel zuſammen, daß ſich iedweder eine Lebensart erwehlen ſolle, worzu er Luſt hat. Daher iſt auch das Recht, dieſelbe zu erwehlen, nicht etwan bloß ein negatives, ſondern ein poſitives Recht, § 387, deswegen auch Eltern und andere Aufſeher, wenn ſich nicht gantz beſondere Umſtände ereignen, ihre Kinder oder Untergebenen darinnen nicht zu hindern befugt, ſondern vielmehr nach vorſichtiger Prüfung ſich darnach zu richten ſchuldig ſind. Diejenigen aber, welche der Welt gar nicht in einer nützlichen Lebensart dienen wollen, unter dem Vorwande, weil ſie von ihrem Einkommen ſchon leben könten, ſind dadurch nicht entſchuldiget, weil ſich die Pflichten andern zu dienen nicht bloß auf den eigenen Nutzen, ſondern auf die Liebe zu GOtt und die menſchliche Natur gründen, § 371, und weil derjenige, welcher viel Vermögen hat, ſich auf die Beförderung ſolcher Endzwecke legen kan, welche nützlich ſind, darzu aber andere in Ermangelung des Vermögens keine Gelegenheit haben. Die Adminiſtration liegender Güter, die aber den Beſitzer eigen ſind, gehöret daher auch ſelbſt unter die gemeinnützlichen Lebensarten, weil durch den Bau und die Nutzung der Grundſtücken dem Lande gar ſehr gedient wird.

§ 487.

§ 487.

Weil aber viele Menſchen ſich ihre Lebensart nicht ſelbſt erwehlen können, ſondern gröſtentheils von den klugen oder thörichten Anſtalten ihrer Eltern und Freunde dependiren, und gemeiniglich, wenn ſie davon zu dependiren aufhören, die Sache entweder gar nicht mehr, oder nicht völlig zu ändern ſtehet; ſo iſt hernach mehrentheils dennoch beſſer, daß ſie dabey bleiben, wenn nur die Wahl nicht gar zu wiederſinniſch und nach dem Naturell unproportionirt geweſen. Denn ordentlicher Weiſe richtet man dennoch mehr gutes aus, wenn man das einmahl ergriffene beybehält, und fleißig treibet, als wenn man wieder von fornen anfängt. Jedoch iſt dieſe Regel nicht allgemein, ſondern leidet ihre Ausnahmen, welche aus den Individualumſtänden zu beurtheilen ſind.

Wenn man eine nicht weislich genug erwehlte Lebensart verlaſſen ſoll.

§ 488.

Diejenige Lebensart, zu welcher man wegen derjenigen Umſtände, in welche man von der Natur ſelbſt geſetzet worden, eine ſubjectiviſche Verbindlichkeit, § 416, oder eine poſitive Befugniß hat, § 387, nennet man den natürlichen Beruff eines Menſchen. Es iſt dahero derſelbige theils aus der natürlichen Geſchicklichkeit und Luſt, theils aus den politiſchen Umſtänden, darinnen man ſich befindet,

Was der natürliche Beruff eines Menſchen iſt.

findet, iedoch in Colliſionsfällen aus den beyden erſtern mehr, als aus den letztern, zu beurtheilen, § 485. Da ich nun als bekannt vorausſetze, daß die Ordnung der Natur ſo wohl von GOtt gemacht worden, als auch durch deſſelben Vorſorge regieret werde; ſo iſt der natürliche Beruff als ein göttlicher anzuſehen. Und man hat daher ſo wohl die Verbindlichkeit demſelben zu folgen, als auch dabey zu GOtt das Vertrauen zu haben, daß er uns in der treulichen Verwaltung deſſelben durch ſeine Vorſehung zu ſtatten kommen werde. Es iſt gar viel daran gelegen, daß iedweder ſeinen natürlichen Beruff genau kennen lerne, weil § 418 erwieſen worden, wie viel es mit ſubjectiviſchen Verbindlichkeiten zu ſagen habe. Auſſer dem natürlichen Beruffe giebt es auch noch einen beſondern Beruff, ſo wohl zu einem Amte und Stande, als zu einem einzeln Geſchäfte, welcher aus einem Contracte, oder aus dem Befehl der Obrigkeit, oder aus beſondern Individualumſtänden entſtehet. Man hat eben die Verbindlichkeit, denſelben zu beobachten, er muß aber erſt aus dem, was in folgenden Capiteln erwieſen werden ſoll, beurtheilet werden.

Daß der natürliche Beruff vor göttlich zu halten iſt.

Was der beſondere Beruff iſt.

Das

Das V Capitel.

Von den Contracten oder Verträgen.

§ 489.

Bey den Dienſten der Menſchen gegen einander zu ihren gebotenen oder erlaubten Endzwecken kommen unzehliche unbeſtimmte Umſtände vor, was, wenn, wem, wie viel, wie, der eine dem andern dienen, und jener dieſem etwas dargegen leiſten ſoll. Weil nun die natürlichen Rechte der Menſchen gegen einander gleich ſeyn müſſen, § 366: ſo kan dieſen Ungewißheiten nicht anders abgeholfen werden, als daß die Menſchen dergleichen Umſtände der Dienſtleiſtungen und Gefälligkeiten gegen einander, welche ſich durch das Recht der Natur nicht haben beſtimmen laſſen, oder welche GOtt, um den Menſchen zu einer vielfachen Ausübung der Tugend mehr Gelegenheit zu geben, und um ſie nicht ohne Urſache einzuſchräncken, durch daſſelbe nicht hat beſtimmen wollen, mit einander ſelbſt verabreden, und hernach das verabredete einander treulich leiſten, damit iedweder weiß, wie er ſeine Sachen einrichten, und wo er die Mittel zu Beförderung ſeiner Endzwecke mit genugſamer Sicherheit hernehmen ſoll. Dergleichen Verabredungen werden, Pacta, Contracte, Conventionen, oder Verträge genennet, wel-

Was Contracte ſind.

che Worte im Rechte der Natur gleichgültig ſind. Es iſt demnach ein Contract eine Verabredung gewiſſer Dienſtleiſtungen der Menſchen unter einander, welche in der Abſicht geſchloſſen wird, daß man bey Leiſtung der Dienſte ſelbſt genugſame Sicherheit habe. Es leget alſo die Natur ſelbſt den Menſchen die Nothwendigkeit auf, Contracte zu ſchlieſſen.

§ 490.

Die Contracte ſind einſeitige oder zweyſeitige.

Die Contracte ſind entweder einſeitig, da nur einer dem andern etwas leiſtet oder zu leiſten verſpricht, der andere aber es annimmt, z. E. wenn man einem etwas ſchencket; oder zweyſeitig, da beyde Theile einander etwas leiſten. Dahin gehören die Contracte, wenn einer dem andern etwas giebt, damit er etwas davor thun ſoll; oder etwas thut, damit er ihm etwas davor geben ſoll; oder etwas giebt, damit ihm jener etwas anderes davor geben ſoll; oder etwas thut, damit ihm jener etwas anders davor thun ſoll. Bey der Verabredung eines zu leiſtenden Dienſtes können die Umſtände der Zeit, des Ortes u. ſ. f. mehr oder weniger ausgemacht werden. Ferner muß ein Contract zwar wenigſtens unter zweyen geſchloſſen werden. Es können aber dabey auch mehrere Perſonen zuſammen kommen. Hieraus entſtehen mancherley Eintheilungen von Contracten, welche wir aber übergehen, weil ſie in das Recht der Natur keinen Einfluß haben.

haben. Nur dieſes fügen wir bey, weil doch die Verabredung der Dienſte oder Gefällig keiten bey einem Contracte durch allerſeitige Einwilligung der Contrahenten geſchehen muß; ſo müſſen ſie auch ihre Einwilligung wircklich durch Zeichen zu verſtehen geben. Nun iſt nichts daran gelegen, ob dieſe Zeichen Worte oder etwas anderes ſind, wenn ſie nur die Natur wahrhaftiger und zuverläßiger Zeichen haben. Unterdeſſen theilet man aus dieſem Grunde die Contracte in ausdrückliche und ſtillſchweigende ein. Bey jenen geben die Contrahenten ihre Einwilligung durch Worte ausdrücklich zu verſtehen, bey dieſen aber wird dieſelbe nur aus andern Zeichen oder aus ihrer Aufführung geſchloſſen. Es iſt nichts dabey zu mercken, als das nur der Schluß iedesmahl richtig ſeyn muß. Die Natur aber und den Werth aller möglichen Zeichen der Einwilligung zu unterſuchen, gehöret hieher nicht.

Ausdrückliche und ſtillſchweigende Contracte.

§ 491.

Alle rechtmäßige Contracte, das iſt, alle diejenigen, bey deren Schlieſſung nicht eine determinirte und durch das Recht der Natur ausdrücklich beſtimmte Pflicht übertreten worden, ſind wir darum, weil es Contracte ſind, zu halten ſchuldig. Denn erſtlich fließt ſolches aus der Natur der aufrichtigen Menſchenliebe, § 367. Denn weil ſich der Mitcontrahente darauf verläſt; ſo kan er in Schaden kommen, wenn wir den

Alle rechtmäßige Contracte ſind wir zu halten ſchuldig.

Contract nicht erfüllen. Zum andern ſind die Contracte das einzige Mittel, die Pflichtleiſtungen, und mithin alle menſchlichen Zwecke, in Sicherheit zu ſtellen. Demnach ſind wir daſſelbe nicht nur bey völliger Gültigkeit zu erhalten verbunden, § 400, ſondern es iſt ſo gar die Haltung der Contracte nicht etwa nur eine Pflicht gegen die einzelen Perſonen, mit welchen wir contrahiret haben, ſondern ſie iſt zugleich eine Pflicht der gemeinen Sicherheit gegen die gantze menſchliche Geſellſchaft, § 381. Demnach ſind die Contracte nicht allein um des iedesmahligen beſtimmten Zweckes willen, dazu ſie dienen ſollen, ſondern auch, wo uns aus beſondern Umſtänden, welche ſich aber nicht in eine allgemeine Regel verfaſſen laſſen, bekannt wäre, daß derſelbige in dem gegenwärtigen Falle nicht gehörig erreichet würde, dennoch um der gemeinen Sicherheit willen zu halten. Es erhellet zugleich daß auch die Klugheit erfordert, und in ihrer Art eine Verbindlichkeit aufleget, geſchloſſene Contracte treulich zu halten.

Die Haltung der Contracte iſt eine Pflicht gegen die gantze menſchl. Geſellſchaft.

§ 492.

Anmerckung, welche Beweiſe die Verbindlichkeit der Contracte noch nicht genugſam darthun.

Dem erſten Anblicke nach kan es ſcheinen, als ob die Verbindlichkeit zu Haltung der Contracte ſich auch aus dieſem Grunde erweiſen lieſſe, weil wir ſonſt, indem wir ſie ſchlöſſen, etwas gantz vergebliches thäten. Allein dieſer Grund wäre deswegen noch nicht hinlänglich, einen verbindlichen Con-

tract zu erweiſen, weil ſonſt die Verbindlichkeit hinweg fallen würde, ſo bald der eine Theil, ohne Einwilligung des andern, ſich willkührlich einen neuen Zweck vorſetzen wolte. Es wäre auch nicht hinlänglich, wenn man ſich überhaupt nur darauf beruffen wolte, daß durch die Contracte die vorher unbeſtimmten und unvollkommenen natürlichen Pflichten eben in beſtimmte und vollkommene verwandelt würden. Denn ob dieſes gleich wahr iſt, wie gleich gezeiget werden ſoll; ſo läſt ſich doch ſolches nicht eher erweiſen, als bis man die Verbindlichkeit der Contracte ſchon voraus ſetzet, zu geſchweigen, daß man auch einen Contract über bloß erlaubte Dinge ſchlieſſen kan.

§. 493.

Es giebt keine Contracte mit GOtt.

Wenn man ſolchergeſtalt den rechten Grund der Verbindlichkeit der Pacte unterſuchet; ſo erhellen ſogleich dieſe Folgerungen: 1) Daß es keine eigentlichen Pacte mit GOtt geben könne, deren Verbindlichkeit aus der allgemeinen Schuldigkeit die Pacte zu halten herrühren könte. 2) Daß die Verbindlichkeit Pacte zu halten aus dem Weſen der menſchlichen Natur flieſſe, und daher nach Aufrichtung weltlicher Reiche die Potentaten davon im geringſten nicht auszunehmen ſind. 3) Daß zwar alle Pacta verbindlich ſind, iedoch eines mehr als das andere, weil ſich der Grund der Verbindlichkeit der Contracte überhaupt das eine-

Die Potentaten ſind zu Haltung der Contracte ebenfalls verbunden.

mahl mehr als das andere appliciren läſt. Denn ie wichtiger die Sache iſt, über welche der Contract geſchloſſen worden, und ie mehr dieſelbe mit wichtigen Endzwecken der Menſchen verknüpft zu ſeyn pfleget, deſto gröſſere Verbindlichkeit bekömmt daher derſelbige. Da derowegen die Haltung der Contracte eine materiale Pflicht iſt, § 411, und deswegen im Colliſionsfalle eine Ausnahme fähig iſt, § 418; ſo leidet ſie um ſo viel ſchwehrlicher eine Ausnahme, ie gröſſer die Verbindlichkeit vom Anfange war, und um ſo viel eher, ie geringer dieſelbe war. Daher macht man z. E. aus ſolchen Contracten überaus wenig, da aus der Natur der Sache, welche ſie betreffen, vor bekannt angenommen werden kan, daß keine wichtigen Endzwecke des menſchlichen Lebens dabey intereßirt ſind, weswegen man ſich auch bey einer geringen Hinderniß kein Gewiſſen macht, dieſelben zu verabſäumen, ungeachtet ſie ſonſten das Weſen der Contracte überhaupt, eben ſowohl als andere an ſich haben, z. E. wenn man verſprochen hat, einen Beſuch bey iemanden abzulegen.

Nicht alle Contracte haben gleich viel Verbindlichkeit.

§ 494.

Weil wir die Pacte zu halten ſchuldig ſind, und alle Pacta darinnen beſtehen, daß gewiſſe Dienſtleiſtungen oder Gefälligkeiten beſtimmet werden; ſo iſt die aus dem Pacte entſtehende Pflicht denſelben zu halten eine determinirte und mithin, wenn die Sache ſonſt

Die Contracte bringen vollkommene Pflichten und Befugniſſe hervor. Sie geben auch das Recht Er-

ſonſt nur eines Zwanges fähig iſt, auch eine vollkommene Pflicht, § 384, welche den Mitcontrahenten nicht nur ein poſitives Recht giebt, § 387, die Haltung deſſelben zu fordern und, ſo viel die Umſtände leiden, mit Gewalt darauf zu dringen, ſondern auch, wenn das verabredete nicht erfüllet worden, und ihm dahero natürlicher Weiſe ein Schade zugewachſen, eine billige Erſetzung deſſelben zu verlangen, § 459.

ſtattung des Schadens zu fordern.

§ 495.

Alle Contracte müſſen aufrichtig und ohne Argliſt und Betrug ſowohl geſchloſſen, als gehalten werden. Denn dieſes erfordert ſowohl die Natur der Menſchenliebe, als auch der Zweck und die Sicherheit der Contracte. Demnach ſoll man ſich nicht boshaftiger Weiſe hinter zweydeutige Worte verſtecken, oder die Worte anders, als in demjenigen Verſtande nehmen, in welchem ſie nach den gewöhnlichen Regeln einer vernünftigen Auslegungskunſt genommen werden müſſen. Man ſoll andere nicht zu ſchädlichen Contracten überreden, oder durch eine vergeblich eingejagte Furcht darzu vermögen, noch ſich irgend auf andere Art der Schwäche des andern hinterliſtig bedienen, um ſich mit dem Schaden deſſelben Vortheil zu ſchaffen, welches alles die Menſchenliebe, als die Hauptpflicht des natürlichen Rechtes, ſchlechterdings ausſchlieſſet. Jedoch da die Aufrichtigkeit oder Redlichkeit nur eine Fertigkeit iſt,

Die Pacta ſollen aufrichtig geſchloſſen und gehalten werden.

Durch die Redlichkeit wird die

Klugheit nicht ausgeſchloſſen.

nach ſeiner beſten Erkenntniß, die man von ſeinen Pflichten und Befugniſſen hat, zu handeln, und nur in der Beurtheilung derſelben unpartheyiſch zu verfahren, § 493; gleichwie hingegen bey aller Argliſt und Betrügerey eine Bemühung iſt, andern unrechtmäſſiger Weiſe zu ſchaden und ſeinen Vortheil darunter zu ſuchen: ſo wird deswegen durch die Pflicht der Redlichkeit bey Schlieſſung und Haltung der Contracte die Befugniß und Verbindlichkeit zur Klugheit nicht aufgehoben. Wo dahero keine Colliſion zwiſchen der Schuldigkeit und Billigkeit, § 369, vorkommt; oder wo wir gegen denjenigen, mit welchem wir contrahiren, wohl noch darzu ſchon andere Verbindlichkeiten haben, vermöge deren wir ihm zu dienen ſchuldig ſind: da ſind wir, wenn er in der Einrichtung des Contracts nicht ſelbſt auf die rechten Worte, Bedingungen oder Clauſuln verfällt, vermöge der Pflicht der Redlichkeit gar ſchuldig, ihn zurechte zu weiſen und die Zweydeutigkeiten ihm ſelbſt zu offenbahren, und ſie zu heben. Wo aber ſolche Fälle vorkommen, da die Befugniſſe des andern, mit welchem man contrahiren will, nur äuſſerliche ſind, der wahre Grund derſelbigen aber nicht vorhanden iſt, § 389, welche wir aber gleichwohl um der gemeinen Sicherheit willen gelten laſſen müſſen, § 381; da ſind wir wenigſtens eben durch die Redlichkeit, mit welcher wir die gemeine Sicherheit befördern ſollen, verbun-

Unterſchiedene Wirckung der Redlichkeit bey äuſſerlichen und innerlichen Verbindlichkeiten und Befugniſſen.

verbunden, den Contract in dem gewöhnlichen Wortverſtande zu halten und anzunehmen, das iſt, in derjenigen Bedeutung, welche die Worte nach den gewöhnlichen Regeln der vernünftigen Auslegungskunſt haben müſſen. Hingegen darf man es uns alsdenn nicht vor eine Falſchheit auslegen, daß wir dem Mitcontrahenten es nicht ſelbſt unter den Fuß gegeben haben, wie er uns noch beſſer hätte vinculiren können, oder daß wir den Contract nicht nach ſeiner Hoffnung, ſondern nur nach dem ordentlichen Verſtande der Worte erfüllen. Hat er den Contract ſelbſt undeterminirt eingerichtet, daß es nun in manchen Stücken auf unſer Belieben ankommt, wenn und wie wir das paciſcirte erfüllen wollen; ſo mag er die Schuld ſich ſelbſt beymeſſen. Denn weil ich ſetze, daß bey unſerm Urtheile die Wahrheit zum Grunde geleget worden; ſo haben wir dabey die ſchuldige Menſchenliebe gar nicht übertreten, und auch der gemeinen Sicherheit menſchlicher Zwecke keinen Eintrag gethan.

§ 496.

Wiefern die Unmöglichkeit die Verbindlichkeit der Contracte aufhebet.

Wenn dahero die Erfüllung eines Contracts ohne unſere Schuld unmöglich gemacht wird; ſo fällt zwar auch in ſo weit die Verbindlichkeit hinweg, daß die Nichterfüllung keine Treuloſigkeit iſt: iedoch verbindet uns die ietzo erwieſene Redlichkeit, zu welcher wir in Haltung der Contracte verpflichtet ſind, daß, wenn die Erfüllung des Contracts nur

in Anſehung des einen oder andern paciſcirten Umſtandes unmöglich gemacht worden, wir deswegen nicht meinen, daß auch die Verbindlichkeit zu den übrigen Umſtänden hinweg gefallen ſey, oder daß wir nicht zur Erſetzung des verurſachten Schadens verbunden wären. Denn die Unmöglichkeit kan nur denjenigen Theil der Verbindlichkeit aufheben, welchem ſie wiederſtreitet, z. E. ein Schuldner, welcher ſeinen Gläubiger bey deſſen Lebzeiten nicht hat bezahlen können, behält noch immer die Verbindlichkeit, die Schuld an deſſen Erben abzutragen, woferne er es hernach im Stande iſt.

§ 497.

Durch beyderſeitige Einwilligung oder durch unterlaſſene Erfüllung des Contractes von dem einen Theile höret deſſelben Gültigkeit auf.

Die Verbindlichkeit einen Contract zu halten, daferne es ein bloſſer Contract iſt, höret auf, wenn entweder erſtlich die ſämmtlichen Contrahenten den Contract wiederum durch ihre Einwilligung aufheben, oder zum andern der eine unter den beyden paciſcirenden Theilen die Bedingung nicht erfüllet, unter welcher der Contract geſchloſſen worden. Denn im erſten Falle fällt der gantze Grund von der Verbindlichkeit der Contracte hinweg, weil ſich nun kein Theil auf die Erfüllung deſſelben weiter verläſt, und es vielmehr die Beqvemlichkeit der Menſchen erfordert, daß ſie wegen der beſtändig ſich verändernden Umſtände auch ihre Contracte nach Belieben wiederum aufheben können. Bey dem andern Falle aber iſt folgendes zu beden-

bedencken. Wenn der Contract unter gewiſſen Bedingungen, welche der eine oder beyde Theile erfüllen ſollen, geſchloſſen worden, dergleichen bey zweyſeitigen Contracten allemahl, iedoch auch vielmahl bey einſeitigen geſchiehet; ſo iſt auch der Satz, darinnen den Contrahenten ein Verbindlichkeit zugeſprochen wird, eine bedingter Satz, in welchem die paciſcirten Umſtände oder Dienſtleiſtungen die Bedingung ſind. Nun gilt kein bedingter Satz weiter, als wo ſeine Bedingung vorhanden iſt. Folglich fällt auch die Schuldigkeit zu Haltung des Contractes hinweg, wenn der andere Theil die erforderten Bedingungen nicht erfüllet. Jedoch iſt zu mercken, daß wir von einem bloſſen Contracte reden, und nicht etwan von einer Verbindlichkeit, welche noch aus einem andern Grunde entſtanden iſt, und da durch den Contract nur die Perſonen, welche die Verbindlichkeit haben ſolten, im Anfange haben ausgemacht werden müſſen. Wir werder z. E. an ſeinem Orte zeigen, daß die Pflichten der Ehegatten gegen einander, ingleichen der Unterthanen gegen die Obrigkeit, ſich nicht bloß auf den zwiſchen ihnen befindlichen Contract gründen; daher auch der eine Theil ſeiner Verbindlichkeit nicht los wird, wenn gleich der andere ſeine Pflicht nicht erfüllet, und daher auch der Eheſtand gar nicht einmahl durch beyderſeitige Einwilligung wie-

Daß dieſes iedoch nur von bloſſen Contracten gelte.

wiederum aufgehoben werden kan, wie erwieſen werden ſoll.

§ 498.

Was vor Ausflüchte die Verbindlichkeit des Contractes nicht aufheben:

Es iſt ein unmittelbarer Satz aus dem erſten Begriffe von einem Contracte, daß dasjenige, was die Sicherheit der Contracte überhaupt allezeit oder in den meiſten Fällen aufheben würde, in der Lehre von Contracten nicht geduldet werden dürfe; und daß dasjenige die Verbindlichkeit einen Contract zu erfüllen nicht aufheben könne, was die Erfüllung der Contracte überhaupt in Unſicherheit ſetzet. Wenn dahero der eine Theil treu und redlich gehandelt hat; ſo hat der andere nicht recht, ſich der Haltung des Contractes unter dem Vorwande zu weigern, weil er die Sache nicht recht überleget habe, oder weil er von einer irrigen Meinung oder Leidenſchaft dazu veranlaſſet worden ſey, oder weil ſich die Umſtände nunmehro ſo geändert hätten, daß ihm die Erfüllung des Contractes ſchädlich ſeyn würde. Denn weil der eine Theil die Bewegungsgründe und die übrigen Umſtände des andern mehrentheils nicht, oder nicht zuverläßig genug wiſſen kan, auch mehrentheils nicht die Verbindlichkeit, ja zuweilen nicht einmahl die Befugniß hat, ſich darum genau zu bekümmern; ſo würde, wenn dergleichen Ausflüchte gelten ſolten, die Sicherheit der Contracte faſt durchgängig vernichtet werden. Eben ſo wenig kan es gelten, wenn der eine Theil

Die Ausflucht, daß man die Sache nicht recht überleget habe,

daß uns der Contract ſchädlich ſey,

ſich

ſich darauf beruffen wollte, daß er, iedoch ohne Schuld ſeines Mitcontrahenten von einem dritten durch Zwang, Furcht oder Verſprechung zu dem Contracte genöthiget worden ſey. Jngleichen wäre es auch ungültig, wenn der eine ſeinen Contract deswegen nicht halten wolte, weil er vorgiebt, daß ihn der andere zu Schlieſſung deſſelben überredet habe. Denn das iſt ja der ordentliche Weg, einen andern zu etwas zu bewegen, daß man ihm Bewegungsgründe vorleget, und alſo überredet. Welches iſt denn nun die allgemeine Regel, nach welcher man die gegründeten und ungegründeten Ueberredungen characteriſtiſch von einander ſollte unterſcheiden können? Oder wer wird denn von ſich präſumiren laſſen wollen, daß er von ſo ſchwachem Verſtande, und von ſo übel geſetztem Gemüthe ſey, daß er nicht die vorgelegten Bewegungsgründe ſelbſt zu beurtheilen und ſich zu entſchlieſſen vermögend ſeyn ſolte? Würde er ſich hierdurch nicht ſelbſt zu Schlieſſung gültiger Contracte vor unfähig erklären? Was wolte herauskommen, wenn ſolche Entſchuldigungen einem das Befugniß geben ſollten, ſolche Contracte zu zernichten, dabey der Mitcontrahente treu und redlich gehandelt hat, oder ihm doch keine Treuloſigkeit erwieſen werden kan. daß man überredet worden ſey.

§ 499.

Jedoch behaupte ich nunmehr dieſen Lehrſatz: daß man einen ſchädlichen Contract, wel- Offenbahre Bosheit und Argliſt hebet

die Gültigkeit des Contractes auf.

welchen der andere boshaftiger und argliſtiger Weiſe von uns erſchlichen hat, nicht zu halten verbunden ſey, woferne nur die Bosheit und Argliſt deſſelben offenbahr iſt, und wir dieſelbe entweder nicht haben vermuthen können, oder durch einen guten Grund berechtiget geweſen ſind, nichts Böſes zu argwohnen. Denn unter den geſetzten Bedingungen leidet die gemeine Sicherheit der Contracte dadurch keinen Abbruch, wenn man gleich dieſe Art von Contracten vor ungültig erkläret. Der unſchuldige Theil kan auch ſeine Kräfte beſſer anwenden, wenn er ſie zu ſeinem eigenen Nutzen, oder zum Dienſte anderer, welche nicht ſo boshaftig ſind, anleget, § 420. Dem Betrüger aber kan ja ſeine Bosheit kein Recht geben. Es iſt vielmehr der gemeinen Sicherheit der Menſchen daran gelegen, daß man offenbahr boshaftigen Leuten das Recht nicht zugeſtehe, ſich durch ihren offenbahren Betrug mit anderer Leute Schaden zu bereichern. Jedoch laſſe man ja keine von den beygefügten Einſchränckungen auſſer Acht. Denn wenn die vorgegangene Bosheit und unſer Befugniß, nichts Böſes zu argwohnen, nicht offenbahr genug iſt, welches ſich freylich nicht weiter beſtimmen läſt, ſondern aus den Umſtänden und aus dem übereinſtimmenden Zeugniſſe aller unpartheyiſchen Leute geurtheilet werden muß; ſo würde ſonſten die Sicherheit der Contracte überhaupt Schaden

den leiden. Es erfordert es aber oft die Klugheit, oder noch eine gröſſere Verbindlichkeit, auch einen argliſtig erſchlichenen Contract zu Vermeidung eines noch gröſſern Uebels dennoch zu halten.

§ 500.

Es iſt ferner ein unmittelbahrer Satz aus dem erſten Begriffe von einem Contracte: daß wo ein weſentlicher Theil des Contractes fehlet, auch das Weſen des Contractes nicht da ſeyn kan, und mithin das geſchloſſene in ſofern, wieferne es ein Contract ſeyn ſoll, keine Verbindlichkeit habe, aus welchem Satze viel nützliche Folgerungen flieſſen.

Wo ein weſentlicher Theil des Contractes fehlet, da hat derſelbe keine Gültigkeit.

§. 501.

Denn daraus folget, daß einer keinen gültigen Contract ſchlieſſen könne, wenn und ſo lange er den freyen Gebrauch ſeiner Vernunft nicht hat. Denn die Verabredung gewiſſer Dienſtleiſtungen, welche zum Weſen eines Contractes gehöret, ſetzet den freyen Gebrauch der Vernunft voraus. Demnach können unerzogene Kinder, wahnwitzige, betrunckene u. ſ. f. keinen gültigen Contract ſchlieſſen. Jedoch können es wohl Weibsperſonen und Minderjährige, ungeachtet das bürgerliche Recht guten Grund hat, ihre Contracte ohne Unterſchied nicht gelten zu laſſen. Bey den Minderjährigen gilt ſolches nur nach Beſchaffenheit der Umſtände, und ſo weit ſich nicht der angegebene Beweisgrund auf dieſelben ſchicket.

Ohne freyen Gebrauch der Vernunft kan man keinen Contract ſchlieſſen.

§ 502.

Ein Contract über unerlaubte Dinge hat keine Gültigkeit.

Ferner folget daraus, daß ein gültiger Contract zu ſeinem Objecte entweder undeterminirte Pflichten, oder wenigſtens erlaubte Dinge haben müſſe. Denn ein iedweder wahrer Contract ſoll eine Verbindlichkeit haben, § 491. Es wiederſpräche ſich aber, eine Verbindlichkeit zu etwas haben, welches man doch zu unterlaſſen verbunden iſt. Demnach iſt ein Contract über unerlaubte Dinge niemahls verbindlich, ſondern eine Sünde, es mag nun über etwas paciſciret worden ſeyn, das nach den göttlichen, oder das unter den gehörigen Bedingungen nach den bürgerlichen Geſetzen unerlaubt iſt. Jedoch weil die Verbindlichkeit der bürgerlichen Geſetze, wie an ſeinem Orte gezeiget werden wird, in beſondern Fällen im Gewiſſen unapplicabel werden kan; ſo kan man auch im Gewiſſen manchmahl eine Verbindlichkeit haben, einen Contract zu halten, welcher nach den bürgerlichen Geſetzen ungültig wäre.

§ 503.

Gültige Pacte können nur über etwas geſchloſſen werden, das in unſerer Gewalt iſt.

Endlich muß auch dasjenige, worüber man paciſciret, etwas ſeyn, das unſerer Gewalt und unſerm freyen Willen unterworfen iſt. Denn ſonſt wäre es ungereimt, daſſelbe verabreden zu wollen. Demnach kan man durch keinen Contract ausmachen, daß dieſes oder jenes wahr ſeyn ſolle. Jedoch kan man wohl mit einem über gewiſſe Rechte oder Befugniſſe unter der Bedingung paciſciren, wenn

Was die Unterſchreibung eines Glaubens=

wenn er dasjenige, was wir glauben, auch vor wahr hält. Denn es kan ſeyn, daß es unſere Zwecke erfordern, dieſelben niemanden zuzugeſtehen, als welcher mit uns in gewiſſen Stücken einerley Meinung iſt. Dergleichen geſchieht z. E. wenn einer ein gewiſſes Glaubensbekenntniß unterſchreiben muß. Denn dieſes hat nicht den Verſtand, daß man über die Wahrheit der Religion paciſcire, ſondern es hat den Zweck, daß man Sicherheit erlange, man habe mit ſeinen Glaubensgenoſſen zu thun.

bekenntniſſes vor einen Verſtand hat.

§ 504.

Wir haben die Verbindlichkeit der Contracte nicht anders, als unter der Bedingung erweiſen können, wenn nicht vielleicht vor bekannt angenommen werden kan, daß bey Schlieſſung derſelben eine determinirte und durch das Recht der Natur ausdrücklich beſtimmte Pflicht übertreten worden ſey, § 491. Dieſes ſetzet uns nunmehro in den Stand, auf die Frage zu antworten, was von erzwungenen Contracten zu halten ſey? Wir beantworten dieſelbe folgendergeſtalt: Ein erzwungener Contract, welcher von den Mitcontrahenten ſelbſt dergeſtalt erzwungen worden, daß der Zwang offenbahr iſt, hat, wenn es nicht ein Contract zwiſchen kriegenden Partheyen iſt, oder wenn nicht der Zwang wegen eines andern determinirten und vollkommenen Befugniſſes rechtmäßig geweſen, keine Verbindlichkeit, es wäre denn, daß er

Ob erzwungene Contracte eine Verbindlichkeit haben.

etwan nachgehends noch freywillig gebilliget worden wäre; ob man gleich die Sache, dazu man gezwungen worden, aus einem andern Grunde zu thun kan verbunden geweſen ſeyn. Dieſen wichtigen Satz will ich nunmehro ausführlich beweiſen.

§ 505.

Ein Zwang, welcher nicht von dem Mitcontrahenten herkommt, hebet die Verbindlichkeit des Contractes nicht auf.

Ich rede erſtlich von ſolchen Contracten, welche von den Mitcontrahenten ſelbſt, es ſey nun mittelbar oder unmittelbahr, erzwungen worden. Denn wenn einer durch ſeine eigenen Abſichten oder Leidenſchaften, oder von einem dritten, ohne Schuld des Mitcontrahenten, zu Schlieſſung des Contractes genöthiget worden; ſo behält derſelbe ſeine Verbindlichkeit, weil ſonſt die Sicherheit der Contracte überhaupt hinfiele, § 498.

§ 506.

Wenn der Zwang nicht offenbahr iſt, ſo bleibet der Contract gültig.

Aus eben dieſem Grunde erfordere ich, daß der gebrauchte Zwang offenbahr ſeyn muß. Dergleichen iſt z. E. wenn man einen durch körperlichen Schmerz, durch Drohung des Todes oder eines groſſen Unglückes, durch Schaden an ſeinen Gütern u. ſ. f. zu einem Contracte zwinget. Denn bey dergleichen Umſtänden muß man allezeit präſumiren, und ein ieder läſt es auch gerne von ſich präſumiren, daß er etwas, wegen ſeiner ſchon feſtgeſetzten Endzwecke, die er nicht fahren laſſen kan oder darf, gezwungen, und alſo deswegen thue, weil er nicht wiederſtehen kan, ungeachtet er, wenn er

wieder-

wiederſtehen könte, nach dem Syſtemate ſei-
ner eigenen Zwecke, und nach ſeiner Beur-
theilung deſſelben, ſich dazu nicht entſchlieſſen
würde. Hingegen bloſſe Ueberredungen, ob
ſie gleich wegen der innerlichen Leidenſchaf-
ten des Menſchen die Natur eines Zwan-
ges, § 384, eben ſowohl haben können, dür-
fen doch nicht als ein Zwang präſumiret wer-
den, weil man den innerlichen Gemüthszu-
ſtand des andern nicht wiſſen kan, und alſo
abermahl die Sicherheit der Contracte hin-
wegfallen würde, wenn ſie durch dergleichen
Vorwand ungültig werden ſolten, wie denn
auch niemand gerne eine Gemüthsſchwäche
von ſich wird präſumiren laſſen, § 498.

§ 507.

Ich bedinge mir noch weiter, daß der Contract nicht etwan nachgehends freywillig muß ſeyn gebilliget worden, oder davor zu achten ſeyn könne. Denn ſonſt hätte man ihn von derſelben Zeit an vor freywillig, und nicht mehr vor erzwungen zu halten.

Ein erzwungener, aber hernach gebilligter Contract iſt gültig.

§ 508.

Ich ſetze noch ferner, daß die Rede nicht von ſolchen Contracten ſeyn müſſe, welche zwiſchen kriegenden Partheyen geſchloſſen worden. Denn weil die Friedensconditionen von den Ueberwundenen ordentlicher Weiſe erzwungen werden müſſen; ſo verlöhren dadurch die zwiſchen kriegenden Partheyen geſchloſſenen Contracte überhaupt alle

Die im Kriege erzwungenen Pacte ſind gültig.

Sicherheit, wenn ſie deswegen nicht verbindlich ſeyn ſollten, weil ſie erzwungen ſind. Dieſes aber wäre deswegen ungereimt zu behaupten, weil auch zwiſchen kriegenden Partheyen die Contracte das einzige Mittel ſind, die geſtöhrte Ruhe als ein weſentliches Mittel aller menſchlichen Endzwecke wiederum herzuſtellen, § 381, 400. Es würde auch damit nichts ausgemacht ſeyn, wenn man ſagen wolte, die erzwungenen Contracte hätten unter kriegenden Partheyen nur alsdenn eine Verbindlichkeit, wenn der zwingende gerechte Sache gehabt hätte. Denn eben deswegen wird Krieg geführet, weil beyde Theile gerechte Sache zu haben glauben. Jedoch kan wohl in ganz beſondern auſſerordentlichen Fällen darauf gerechnet werden, wo nemlich das Unrecht des Zwingenden ganz offenbahr und auſſerordentlich iſt, und gleichwohl die Schlieſſung einer Convention das einzige Mittel war, ſich zu retten. Man muß dieſes alsdenn nach den allgemeinen Grundſätzen von der Application der Pflichten und Befugniſſe, und ihrem Streite entſcheiden, § 399, 401. Und da das Unrecht offenbar iſt, wie angenommen wird; ſo leidet auch die Sicherheit der Contracte im Kriege überhaupt darunter nicht. Z. E. Ein Volk, welches von dem andern von freyen Stücken überfallen, und unter das Joch gebracht worden, kan ſich bey Gelegenheit wiederum in Freyheit ſetzen. Ordentlicher Weiſe aber

muß

muß präſumiret werden, daß im Kriege der Ueberwundene ſein Recht, nicht gezwungen zu werden, verlohren habe.

§ 509.

Endlich erfordere ich, daß auch nicht etwan auf Seiten des Zwingenden wegen eines determinirten und vollkommenen Rechtes eine Befugniß da geweſen ſeyn muß, den andern zu zwingen. Denn weil die Verbindlichkeit auf Seiten des Gezwungenen zu demjenigen, worüber ietzo paciſciret wird, ſchon vorher vollkommen da geweſen, und der andere durch den gebrauchten Zwang nur zu verſtehen giebt, daß er ſie ietzo, und wie er ſie erfüllet wiſſen wolle, wovon ich auch ſetze, daß er es zu thun berechtiget ſey; ſo iſt es erſtlich klar, daß der Gezwungene darein zu willigen verbunden ſey. Und da ſonſt zu ſeinem Schaden der Zwingende noch mehr Gewalt brauchen würde, wenn man nicht ſagen wolte, daß ſich der Gezwungene davon durch einen ietzo verbindlich eingegangenen Contract frey machen könne, welcher Schade doch zum Beſten des menſchlichen Geſchlechtes verhütet werden muß; ſo muß ein ſolchergeſtalt erzwungener Contract allerdings eine Verbindlichkeit haben, § 400. Jedoch erhellet zugleich, daß ſich derſelbe auf nichts anders, als auf die Leiſtung deſſen, worzu der Gezwungene ſchon zuvor verbunden war, und auf eine billige Erſetzung des Aufwandes, welcher bey dem Zwange gebrauchet werden müſſen, erſtrecken dürfe.

Rechtmäßig erzwungene Contracte ſind gültig.

§ 510.

Auſſerdem iſt ein erzwungener Contract ungültig.

Wenn dieſe geſetzten Bedingungen in Acht genommen werden; ſo iſt hernach klar, daß auſſerdem kein erzwungener Contract eine Verbindlichkeit haben könne. Denn indem einer von dem andern gezwungen wird, ſo übertritt der letztere die Pflicht, ihm in ſeiner natürlichen Freyheit keinen Eintrag zu thun, § 444. Folglich hat der zwingende Theil unrecht, und beleidiget den andern. Warum ſoll nun dieſer, welcher ſeine Kräfte wohl anwenden kan, ſie zum Dienſte eines frevelhaften Uebertreters der natürlichen Geſetze wiedmen? Die gemeine Sicherheit verlieret auch dadurch nichts, ſondern es iſt vielmehr zu derſelben nothwendig, nicht allein, daß iedweder das Recht habe, nicht gezwungen zu werden, ſondern daß er auch durch einen unrechtmäßigen Zwang keine Verbindlichkeit bekomme.

§. 511.

Ordentlicher Weiſe alſo müſſen alle Contracte freywillig ſeyn.

Wenn man dahero nur die bewieſenen Bedingungen ausnimmt; ſo iſt es eine allgemeine Regel, daß alle Contracte freywillig geſchloſſen werden müſſen, und daß eine freye Entſchlieſſung, oder eine ſolche, welche man davor präſumiren kan, zu einem iedweden gültigen Contracte ein weſentliches Stück ſey.

Warum ſolches nicht mit in die Definition geſetzt worden.

Jedoch haben wir ſolches nicht gleich vom Anfange mit in den Begriff eines Contractes ſetzen können, weil ſolches ſonſt unerwieſen da geſtanden, und vor nichts anders,

als

als bloß vor einen Theil einer Worterklärung hätte angenommen werden können. Einige bilden ſich ein, die erzwungenen Contracte müſten deswegen alle gültig ſeyn, weil doch ein gezwungener Wille auch ein Wille ſey, und alſo eine wahre Einwilligung dabey vorkomme. Allein wir haben erwieſen, daß zu einem gültigen Contracte nicht etwa nur ein Wille, oder Einwilligung erfordert werde; ſondern auch daß derjenige, welcher den andern zu einem Contracte beweget, nicht die offenbahren natürlichen Pflichten gegen denſelben übertreten, und alſo dem Zwecke der Contracte zuwieder gehandelt haben müſſe. Daher muß die Einwilligung ordentlicher Weiſe, das iſt, auſſer denen von uns erwieſenen Ausnahmen, allezeit eine freye Einwilligung ſeyn, oder alſo angeſehen werden können.

§ 512.

Das Gewiſſen erlaubt nicht allezeit, ſich der äuſſerlichen Rechte, die aus dem Contracte flieſſen, zu bedienen.

Bisher haben wir diejenigen allgemeinen Regeln von den Contracten abgehandelt, welche wenigſtens zur Sicherheit der menſchlichen Zwecke überhaupt das einzige Mittel ſind, und daher äuſſerliche Befugniſſe und Verbindlichkeiten machen. Allein von den Befugniſſen, welche wir durch die Pacte bekommen, iſt zu mercken, daß wir uns nach der Vorſchrift des Gewiſſens derſelben dennoch nicht bedienen dürfen, ſo oft uns ſolche Individualumſtände unſerer Mitcontrahenten bekannt ſind, aus welchen wir verſtehen, daß

unſer Befugniß in ſolchem Falle ein bloß äuſ- ſerliches ſeyn müſſe, § 398. Da wir allge- meine Regeln haben geben wollen; ſo haben wir annehmen müſſen, daß die Contrahen- ten, wie es auch ordentlicher Weiſe wahr iſt, von ihren Individualumſtänden unter ein- ander keine hinlängliche Nachricht haben, und unter dieſer Bedingung folgen auch nur die hergeleiteten Befugniſſe und Pflich- ten der Contracte, über deren Allgemeinheit auch die bürgerlichen Rechte halten müſſen. Z. E. Im Gewiſſen kan einer oft die Ver- bindlichkeit haben, den andern von der Hal- tung eines ihm ſchädlich gewordenen Con- tractes loß zu laſſen, oder wohl gar die Er- füllung deſſelben nicht einmahl anzunehmen, wobey hingegen derjenige Theil, welchem der Contract ſchädlich wäre, auch ordentlicher Weiſe verbunden iſt, dem andern den Scha- den zu erſetzen, welcher ihm aus der Nach- laſſung des Contractes erwächſt, weil er ſon- ſten undanckbar wäre, § 453.

§ 513.

Wie einer durch einen Contract ein Domeſtick, Knecht oder Magd des andern wird.

Wie man über unzehlige Dinge paciſci- ren kan; ſo kan auch einer durch einen Con- tract ſich in die Familie des andern begeben, und ſich zu gewiſſen mehr oder weniger de- terminirten Dienſten anheiſchig machen, da- vor er ſich ſeinen Unterhalt oder einen ge- wiſſen Lohn, oder beydes ausdinget. Als- denn heißt er ein **Domeſtick** des andern, oder wenn es niedrige und verächtliche Dien-

ſte

ſte betrifft, ſo wird er ein Knecht oder Magd genennet; deren es wiederum vielerley Arten geben kan, welche man auch mit ſolchen Nahmen benennet, welche den Nebenbegriff von mehr oder weniger Vorzügen vor andern haben. Der andere aber, deſſen Domeſticke oder Knecht einer iſt, wird ſein Herr oder der Hausherr genennet.

§ 514.

Wodurch das Recht des Hausherrn den Schein einer Herrſchaft bekommt.

Demnach gründet ſich alle Verbindlichkeit der Domeſticken und Knechte gegen ihre Herren lediglich auf die Pacte, die ſie unter einander gemacht haben. Ein iedweder Theil hat ſo viel Verbindlichkeit und Befugniß gegen den andern, als die Pacte entweder ausdrücklich, oder nach den Präſumtionen, welche man nach der eingeführten Gewohnheit, oder nach der Billigkeit, dabey machen, und als ſtillſchweigend eingegangene Umſtände des Contractes unſtreitig anſehen muß, mit ſich bringen. Weil aber auf Seiten der Domeſticken und Knechte nur eine Verbindlichkeit zum thun, auf Seiten der Herren aber nur eine Verbindlichkeit zum geben, nicht aber zum thun da iſt; und weil ferner die Befugniß des Herrn ſich um ſo viel weiter erſtrecket, ie undeterminirter die Pacte eingerichtet worden, daß er z. E. den gantzen Tag, oder ſo oft und wie er will, die verabredeten Dienſte verlangen kan; ſo bekommt dadurch die Befugniß der Herren den Schein eines Herr-

ſchens und Befehlens, hingegen die Verbindlichkeit der Domeſticken und Knechte den Schein einer Unterwürfigkeit und Gehorſams. Und daher iſt auch dem einen Theile der Nahme eines Herrn beygeleget worden. An ſich ſelbſt aber ſiehet man wohl, daß alle ihre Befugniſſe und Pflichten nichts anders als Folgen ihres Contractes ſind. Ich habe dahero nicht vor nöthig erachtet, im Rechte der Natur weitläuftiger davon zu handeln, und deswegen dieſe Lehre bey gegenwärtigem Capitel als einen Anhang mit beyfügen wollen. Dieſes iſt noch zu erinnern, daß die Domeſticken und Knechte nicht etwan aus Parthey lichkeit ihre Befugniſſe gegen den Herrn nach Belieben ausdehnen, und eben ſo viel Bequemlichkeit, als er ſelbſt, verlangen, oder wiedrigenfalls die Güter deſſelben ſich ohne ſein Wiſſen und Einwilligung anmaſſen dürfen. Denn man kan nicht präſumiren, daß der Hausherr, da er den Contract mit ihnen eingegangen, dieſes als einen ſtillſchweigenden Umſtand deſſelben vorausgeſetzet habe. Denn da er um ſeiner eigenen Bequemlichkeit willen Domeſticken ſuchet; ſo kan man nicht präſumiren, wenn es nicht ausdrücklich ausgemacht worden, daß er alle Bequemlichkeit und Unbequemlichkeit mit ihnen theilen wolle. Indem dahero ein Herr ſeinen Domeſticken ihren Unterhalt paciſciret; ſo iſt es nur von dem nothdürftigen Unterhalte und von einem

Ein Domeſtick darf ſich nicht die Güter und Bequemlichkeit des Herrn nach Belieben anmaſſen.

ſolchen zu verſtehen, welcher ſich vor den Stand deſſelben ſchicket, oder darinnen eingeführet iſt. Jedoch da ſolchergeſtalt die Befugniſſe des Herrn völlig gewiß und determinirt ſind; ſo hat er auch das Recht, wie bey andern dergleichen Fällen bey Verweigerung derſelben Zwangsmittel zu gebrauchen; wiewohl der eigenmächtige Gebrauch derſelben durch die bürgerlichen Geſetze eingeſchräncket werden kan und ſoll.

§ 515.

Aus dem Stande der Herren und Knechte folget keine Leibeigenſchaft, oder ein Recht über Leben und Tod.

Da alſo bey dem Stande der Herren und ihrer Domeſticken und Knechte ſich nicht einmahl eine wahre Herrſchaft erweiſen läſt; ſo wird man daraus noch viel weniger eine Leibeigenſchaft, oder ein Recht über Leben und Tod, erzwingen können. Von der Leibeigenſchaft wird in dem folgenden Capitel geredet werden. Was aber das Recht über Leben und Tod anlangt; ſo wird ſich vors erſte niemand leicht dem Willen des andern durch einen allzu undeterminirten Contract unterwerfen. Hiernächſt aber, wenn es ja aus Noth oder Einfalt geſchehen wäre; ſo darf es doch der andere nicht gebrauchen, weil der unterworfene, da er über ſein Leben und Tod ſelbſt nicht zu diſponiren hat, § 225, 227, auch das Recht, darüber zu diſponiren niemanden abtreten kan; daher alle dergleichen Contracte ſchon an ſich null und nichtig ſind, § 502, 503.

Das VI Capitel.

Von dem Rechte des Eigenthums.

§ 516.

Was das Eigenthumsrecht iſt.

Unter dem Eigenthumsrechte verſtehen wir ein Recht zu dem Beſitze und Gebrauche einer Sache mit der Ausſchlieſſung aller andern Menſchen, oder vollſtändiger: das Eigenthumsrecht iſt ein ſolches Recht an einer Sache, dieſelbe nach ſeinem Belieben zu gebrauchen und anzuwenden, wodurch alle andere Menſchen von dem eigenmächtigen Gebrauche derſelben ſowohl als von der Befugniß dem Eigenthumsherrn vorzuſchreiben, oder in der eigenmächtigen Nutzung derſelben ihn zu ſtören, dergeſtalt ausgeſchloſſen werden, daß ſie ohne den Eigenthumsherrn zu beleidigen, und das natürliche Recht zu übertreten, ſich den eigenmächtigen Gebrauch derſelben, oder die Macht darüber zu diſponiren, ohne deſſen Einwilligung nicht anmaſſen dürfen.

Wie es unter mehrere getheilt seyn kan.

Es kan daſſelbe an einer Sache entweder nur einer oder etlichen Perſonen zugleich, und zwar im letztern Falle entweder gemeinſchaftlich oder getheilt, zukommen.

Wie es von dem bloſſen Beſitze und von der Herrſchaft unterſchieden iſt.

Man verwirre das Eigenthumsrecht nicht mit der bloſſen Beſitzung, welche ein bloß phyſicaliſches Vermögen über eine Sache iſt, da man dieſelbe alſo in ſeiner Gewalt hat, daß man andere

dere in der That ausſchlieſſen kan. Inglei-
chen verwirre man das Eigenthumsrecht oder dominium nicht mit dem imperio oder der Herrſchaft, welche nur ein Recht über vernünftige Geiſter iſt, vermöge welcher dieſelben Geſetze und Befehle von uns anzunehmen verbunden ſind.

§ 517.

Die Rede iſt hier von dem Eigenthumsrechte im Stande der Natur.

Ich will ietzo das Eigenthumsrecht in dem Stande der Natur unterſuchen, wieferne derſelbe dem Stande weltlicher Reiche entgegen geſetzet iſt. Ich verſtehe unter dem Stande der Natur denjenigen Stand der Menſchen, da iedweder das Geſetz der Natur ſowohl auf die Begebenheiten, welche ſeine Perſon, als die gemeine Wohlfahrt der Menſchen angehen, nach ſeiner eigenen Einſicht appliciret, ohne daß er an dem andern einen Richter oder Geſetzgeber zu erkennen ſchuldig iſt. Es wird ſich zeigen, daß das Eigenthumsrecht nicht allererſt ſeinen Urſprung von den weltlichen Reichen habe, ob ich gleich gerne einräume, daß daſſelbe allererſt durch die weltlichen Reiche ſeine äuſſerliche Sicherheit erlange, indem in dem Stande der Natur nichts iſt, was die Menſchen antreiben kan, andern in ihrem Rechte keinen Eingriff zu thun, ohne nur die Betrachtung ihrer Verbindlichkeit, worauf ſie aber bey dem gegenwärtigen Zuſtande der Welt gar wenig zu ſehen pflegen. Ja es wird noch mehr als dieſes erhellen, und ſich

Was der Stand der Natur iſt.

Das Eigenthumsrecht findet auch

In dem unverderbten Stande der Natur ſtatt.

ſich erweiſen laſſen, daß das Eigenthumsrecht nicht einmal bloß in dem verderbten Zuſtande der Menſchen gegründet ſey, wiewohl es durch denſelben noch nothwendiger worden, zugleich aber auch eben dadurch viel Misbräuche deſſelben entſtanden ſind. Es würde daſſelbe vielmehr auch in dem unverderbten natürlichen Zuſtande der Menſchen ſtatt finden müſſen, nur mit dem Unterſchiede, daß darinnen Niemand ſein Eigenthum, wie ietzo misbrauchen, oder nur unerſättlich zu vermehren, oder ſich, andern damit zu dienen, weigern würde. Das Eigenthumsrecht würde in einem unverderbten natürlichen Zuſtande der Menſchen eine freywillige und liebreiche und dabey wahrhaftig nützliche Dienſtgefliſſenheit der Menſchen gegen einander nicht verhindern, ſondern befördern.

§ 518.

Das Eigenthumsrecht flieſſet aus der Pflicht der Menſchenliebe.

Es läſt ſich erſtlich erweiſen, daß in einer ſolchen Welt, wie die unſrige iſt, auch in dem Stande der Natur ein gewiſſes Eigenthumsrecht aus der allgemeinen Pflicht der Menſchenliebe herflieſſe. Denn die Natur bringt die zu den menſchlichen Zwecken dienenden Materien meiſtentheils roh und dergeſtalt hervor, daß ſie erſt ausgearbeitet werden müſſen, und wo wir auch die Sache ſelbſt nicht weiter ausarbeiten, da müſſen wir doch ſonſt allerhand Arbeit anwenden, um dieſelbe zu erlangen, und uns zu Nutzen zu machen. Nun haben zwar alle

Men-

Menſchen von Natur zu den Gütern, welche und wiefern ſie bloß die Natur hervorbringt, gleiches Recht, nemlich ein negatives Recht, wenn es bloſſe Mittel ihrer Vergnügung ſind, und ein undeterminirtes poſitives Recht, wenn es unentbehrliche Mittel der menſchlichen Nothdurft ſind, § 387. Allein dieſes gilt hernach nicht mehr, wenn ſich Jemand ſeines Rechts bedienet, und durch ſeine Arbeit ein natürliches Gut ausgearbeitet, oder zu ſeinem Nutzen geſchickt gemacht hat. Denn wenn ſich hernach ein anderer die Sache ebenmäßig anmaſſen wolte; ſo brächte er ihn ja um die Früchte ſeiner Arbeit, welches der Natur ſchuldigen Menſchenliebe wiederſtritte. Mithin haben alle Menſchen im Stande der Natur, vermöge der allgemeinen Menſchenliebe die Verbindlichkeit, einem andern dasjenige, was er ſich durch ſeine Arbeit einmahl zu Nutzen gemacht hat, ohne ſeine Einwilligung nicht hinweg zu nehmen. Und er hingegen hat die Befugniß, daſſelbe nach ſeinem eigenen Urtheile zu gebrauchen und anzuwenden, in wieferne er nur die Rechte anderer Menſchen dadurch nicht kräncket. Folglich hat er ein ſolches Recht an dergleichen Dingen, wodurch alle andere Menſchen von dem eigenmächtigen Gebrauche derſelben ausgeſchloſſen werden, das iſt, ein wirckliches Eigenthumsrecht.

§ 519.

§ 519.

Daß ſolches ein wirckliches Eigenthumsrecht und nicht eine bloſſe Verwaltung des allgemeinen Rechtes der menſchlichen Geſellſchaft ſey.

Man darf ſich auch nicht etwan einbilden, daß das ietzo erwieſene Recht vielleicht noch kein völliges Eigenthumsrecht, ſondern nur ein Gebrauch des allgemeinen Rechtes ſey, welches die gantze menſchliche Geſellſchaft an einer Sache habe, und welches ſie hernach nur zu ihrem eigenen Beſten demjenigen, der ſich durch ſeine Arbeit eine Sache zu rechte gemacht hat, in ihrem Nahmen allein zu verwalten, überlaſſe. Es würde zwar am Ende bey einer ſolchen Erklärung des Eigenthumsrechtes im Stande der Natur kein groſſer Unterſchied herauskommen. Allein erſtlich kan man mit eben den Gründen leugnen, daß es auch im Stande weltlicher Reiche ein wahres Eigenthumsrecht gebe. Hiernächſt aber iſt es auch wieder die Wahrheit. Denn es iſt offenbahr, daß, ſo bald ſich Jemand im Stande der Natur einmahl eine Sache ausgearbeitet hat, nunmehr die gantze übrige menſchliche Geſellſchaft ohne die Einwilligung deſſelben und auſſer einem Colliſionsfalle, von welchem hier die Rede gar nicht iſt, ihr Recht daran völlig verlohren hat. Denn die gantze menſchliche Geſellſchaft iſt ja gegen iede einzele Perſon zur Menſchenliebe verbunden, und mithin kan ſie dazu kein Recht erhalten, was der Menſchenliebe zuwieder wäre. Folglich verwaltet der Eigenthumsherr im Stande der Natur ſein Recht an denen ihm

zu-

zuſtehenden Dingen nicht im Nahmen der gantzen menſchlichen Geſellſchaft, ſondern in ſeinem eigenen Nahmen.

§ 520.

Das Eigenthumsrecht fließet aus der Geſelligkeit.

Ferner läſt ſich auch im Stande der Natur ein Eigenthumsrecht aus der Geſelligkeit, und aus der Nothwendigkeit deſſelben zu beqvemer Leiſtung der geſelligen Dienſte, herleiten. Denn ohne daſſelbe wird die Erſetzung der geleiſteten Dienſte gar ſchlecht von ſtatten gehen, da man doch ordentlicher Weiſe einander gegen Erſetzung dienen muß, § 448. Denn man hätte kein Mittel, dem andern ſeinen Dienſt zu erſetzen, als daß man ihm einen Gegendienſt davor leiſtete. Hingegen die Contracte, da einer etwas leiſtet und ihm ein anderer etwas davor giebt, oder da ſie gewiſſe Güter gegen einander umtauſchen, würden unmöglich gemacht, weil dieſelben das Eigenthum vorausſetzen. Gleichwohl ſind dieſe Contracte die gewöhnlichſten und nöthigſten. Denn wie oft geſchiehet es nicht, daß ein anderer ietzo unſere Dienſte braucht, dahingegen wir derjenigen Dienſte, welche er uns durch ſeine Perſon leiſten kan, ietzo nicht nöthig, und doch nach unſern Umſtänden Grund haben können, ihm auch nicht ohne Erſetzung zu dienen. Eben dieſer Fall kan auch umgekehrt vorkommen, daß wir die Dienſte anderer brauchen, die auch nichts überflüßiges haben, oder ſonſt keine Urſache haben, uns umſonſt

zu dienen, und welche gleichwohl die Dienſte, die wir ihnen in Perſon zu leiſten vermögen, nicht brauchen können.

§ 521.

Die Nothwendigkeit des Eigenthums flieſſet auch aus dem laſterhaften Zuſtande der Menſchen.

Endlich läſt ſich auch noch eine Nothwendigkeit des Eigenthumsrechtes im Stande der Natur aus dem gegenwärtigen laſterhaften Zuſtande der Menſchen erweiſen. Denn ſonſt können uns andere die vor uns zubereiteten Mittel unſerer guten Zwecke ohne Scheu und auch ohne Verletzung des natürlichen Rechtes wegnehmen, da wir hernach nicht wüſten, wo wir dieſelben anderswoher ſchaffen ſolten. Da nun ſo viele, ja die meiſten Menſchen faul und laſterhaft ſind: ſo würden die Früchte der Arbeit der Fleißigen die Beute der Faulen nnd Ungerechten ſeyn. Wenn ſie dieſes nicht ſeyn ſollen; ſo müſſen wir im Stande der Natur uns gegen die Laſterhaften, wenn ſie uns der Früchte unſerer Arbeit berauben wollen, wehren dürfen. Ja da es nicht bey uns ſtehen kan, den Ausſpruch zu thun, welches Laſterhafte ſind; ſo müſſen wir uns gegen alle wehren dürfen. Folglich haben wir ein vollkommenes Recht an ſolchen Sachen, alle andere, die ſich derſelben ohne unſere Einwilligung bedienen wollen, auszuſchlieſſen. Weil ſich nun das Recht der Natur nicht wiederſprechen kan; ſo können jene auch kein Recht haben, uns das unſrige zu nehmen, § 392; es müſte denn eine auſſerordentliche

Colli:

Colliſion vorkommen, von welcher wir hier nicht reden.

§ 522.

Aus den angegebenen natürlichen Gründen des Eigenthumsrechtes läſt ſich nunmehro das Object deſſelben im Stande der Natur beſtimmen. Es ſind nemlich ſolches nur diejenigen Dinge, welche zu nutzen der Menſch ſeine Arbeit hat anwenden müſſen, oder noch anwenden muß, indem er ſich dieſelben z. E. hat ziehen, cultiviren, oder mit Mühe herbeyſchaffen müſſen; oder welche mit denjenigen Dingen, die ſich der Menſch durch ſeine Arbeit zu Nutzen gemacht hat, dergeſtalt nothwendig verknüpft ſind, daß er jene ohne dieſe nicht gebrauchen kan. Jedoch wird auch von den letztern das Eigenthumsrecht nur in ſo weit gelten, wiefern ſie mit andern mit Mühe zubereiteten Dingen in nothwendiger Verknüpfung ſtehen. Z. E. Häuſer, zahmes Vieh, Hausrath, geſammlete Früchte, ſind im Stande der Natur des Eigenthums fähig, ferner gepflügtes Feld, oder gar ſolches Feld, welches man aus einer vorher da geweſenen Waldung ſich zubereitet hat, der Boden, auf welchem ſich eines ſeine Gärten und Gebäude befinden. Hingegen finde ich keinen Grund zu behaupten, daß auſſerdem im Stande der Natur der Grund und Boden Jemanden eigenthümlich ſeyn könne; ſondern wenn das Feld abgeerndtet iſt, ſo haben

Was im Stande der Natur das Object des Eigenthumsrechtes iſt.

wiederum alle ein gleiches unbeſtimmtes Recht dazu, wenn ſolches nicht vielleicht eine neue Urſache verhindert, dergleichen z. E. dieſe iſt, daß man einem, ſo lange noch Raum genug da iſt, vermöge der ſchuldigen Menſchenliebe einen Ort, den er bisher gebauet hat, und ferner anbauen will, ohne Urſache nicht ſtreitig mache.

§ 523.

Warum im Stande der Republiken das Object des Eigenthumsrechtes erweitert werden müſſe.

Hingegen da ſich die Menſchen vermehret haben und Republicken entſtanden ſind; ſo hat man guten Grund gehabt, durch die bürgerlichen Geſetze das Eigenthumsrecht auch auf den Grund und Boden, und alle andere Dinge, die nur haltbar und eines Eigenthums fähig ſind, auszudehnen, weil ſolches die beſſere Nutzung derſelben und Vermeidung ſchädlicher Streitigkeiten erforderten. Daher haben wir auch dergleichen Eigenthumsrecht zu reſpectiren eben ſo viel Verbindlichkeit, als wir, wie weiter unten erwieſen wird, den bürgerlichen Geſetzen zu gehorchen ſchuldig ſind. So bald man auch ſetzet, daß ein ganzes Volk zuſammen getreten ſey, und ein weltliches Reich aufgerichtet habe: ſo wird auch die Application der allgemeinen Regeln in ſo weit verändert, daß man nicht etwan unter dem Vorwande, daß der Grund und Boden, welchen einzelne Perſonen bebauet haben, ſobald ſie die Früchte ihrer Arbeit genoſſen, ihnen nicht weiter eigenthümlich wären, auch ganzen Völkern

das

das Eigenthumsrecht an ihrem Lande, ſo lange ſie daſſelbe bewohnen wollen, abſpreche. Denn ſeine Stådte und Dórfer wåren ihm nichts nůtze, wenn ihnen der Grund und Boden umher genommen würde.

§ 524.

Das Eigenthumsrecht darf ſich nicht auf Menſchen erſtrecken.

Im Rechte der Natur darf ſich auch das Eigenthumsrecht nicht etwan auf Menſchen erſtrecken, welche vielmehr ſelbſt allerſeits abſolute Endzwecke GOttes, § 210, ſind, und wegen ihres Weſens gleiche natürliche Rechte haben; daher es unrecht wåre, ihnen durch Leibeigenſchaft ihre natürlichen Rechte, ſelbſt etwas vor ſich erwerben zu können, und ihre unſchuldigen Endzwecke nach ihrem eigenen Urtheile einzurichten, benehmen zu wollen.

§ 525.

Urſprung der Leibeigenſchaft.

Diejenige Leibeigenſchaft, welche ſich noch einiger maſſen entſchuldigen låſt, můſte zuerſt durch den Krieg ſeyn eingeführet worden, da man ſolche Kriegsgefangene, welche los zu laſſen, die Klugheit nicht erlaubet håtte, lieber håtte zu Sclaven machen, als gar tödten wollen. Nun iſt man zwar zu dergleichen Gelindigkeit allerdings verbunden. Allein es folgt noch nicht einmahl in Anſehung dergleichen Kriegsgefangenen ſelbſt eine wahre Leibeigenſchaft daraus. Noch weniger ſehe ich, mit was vor Rechte man dieſelbe auf alle Kinder und Nachkommen derſelben ausdehnen könne. Denn geſetzt auch,

daß man ſolche Leute der Klugheit wegen nicht loslaſſen kan, oder geſetzt, daß ſie dem Herrn, in deſſen Hauſe ſie erzogen und gebohren worden, deswegen viel Danckbarkeit ſchuldig ſind; ſo ſehe ich doch nicht, warum ſie deswegen alle natürliche Menſchenrechte verlieren, oder wie das Vieh bloß als Mittel zu den Endzwecken anderer Leute dienen, und von ihnen nach Belieben ſollen gebraucht, oder auch wohl gar getödtet werden können. Wenn ſie gleich dem andern dienen müſſen; warum ſollen ſie nicht auch ſelbſt ein von ihren Herren independentes Eigenthum zu beſitzen fähig ſeyn. Oder wenn die Kinder der Leibeigenen ſchon ſo viel Dienſte gethan haben, daß die auf ihre Erziehung verwandte Koſten erſetzet worden ſind; oder wenn ſie ſonſt dieſelben durch Vorſchub anderer auf eine billige Art zu erſetzen Gelegenheit finden; warum ſollen ſie nicht das Recht haben, zu verlangen, daß ſie der Herr nach ihrem eigenen Gutbefinden loslaſſe? Die wahre Urſache der Leibeigenſchaft iſt alſo aus dem Eigennutze, den Gewaltthätigkeiten und dem Geitze der Menſchen herzuholen, weil freylich kein vortheilhafteres Mittel iſt, groſſe Macht und Reichthum zu erwerben, als wenn man leibeigene Sclaven hat.

§ 526.

Wiefern die Leibeigen-

Jedoch nachdem einmahl, wiewohl urſprünglich durch Tyranney und Gewaltthätig-

tigkeit, die Leibeigenſchaft eingeführet wor- den; ſo kan es wohl manchmahl die Sicher- heit der Regimentsverfaſſung, oder nach Be- ſchaffenheit der Individualumſtände die Si- cherheit anderer wichtiger Zwecke, erfordern, die Leibeigenſchaft unter billigen Bedingun- gen zu dulden und beyzubehalten. Denn wenn von etwas, des Anfangs unbefugter Weiſe eingeführt worden, ſich nur an und vor ſich ſelbſt die Ausübung eines morali- ſchen Böſen abſondern läßt; und daſſelbe um beyzubehalten der gemeinen Sicherheit wegen nöthig oder rathſam iſt; ſo ſoll oder kann es, ſo lange dieſe Nothwendigkeit nach Befinden der Umſtände währet, beybehalten werden. Die Gewiſſenhaften ſondern das Böſe davon ab; daß es aber die Ungewiſ- ſenhaften nicht auch thun, iſt ihnen ſelbſt bey- zumeſſen. Dieſe Regel ſchickt ſich auf die Leibeigenſchaft unter billigen Bedingungen, und es kann alſo unter eben denſelben nö- thig, oder wenigſtens erlaubt ſeyn, dieſel- be, wo ſie einmal da iſt, beyzubehalten. Sie darf nemlich alsdenn nicht anders an- geſehen werden als ein Stand einer ſolchen Dienſtbarkeit, da der Leibeigene ſeinem Herrn gegen die Verſchaffung alles noth- wendigen und billigen Unterhaltes, und ſo, daß ihm auch dabey die nothwendigen Mit- tel zur Tugend verſchaffet werden und un- verwehrt ſind, dienen muß; dabey er aber von ihm gar nicht etwan als eine andere ei-

ſchaft gedul- det werden kan.

genthümliche Sache, welche er nach Belieben aufopfern kan, ſondern ſelbſt als ein abſoluter Endzweck GOttes und als ein Menſch, der mit ihm einerley natürliche Pflichten und Befugniſſe hat, angeſehen wird; daher auch der Herr die Verbindlichkeit hat, dem Leibeigenen ſeine Gewiſſensfreyheit zu geſtatten, und den natürlichen Berufſ, § 488, ſeines Leibeigenen ſo gut als ein Vater zu beurtheilen, und ihn entweder ſelbſt zu demjenigen, was er, wenn er frey wäre, erwehlen ſolte, anzuwenden, oder auf billige Bedingungen los zu laſſen. Und in ſo ferne entſtehet auch dem Leibeigenen ſelbſt bey der einmahl vorhandenen Verfaſſung der Welt oder eines Landes eine zufällige Pflicht, § 183, ſich ſeinem Schickſale, damit er nicht noch mehr Uebel vor ſich oder andere anrichte, gedultig zu unterwerfen, und ſeine Befreyung nicht anders als durch gütliche Mittel zu ſuchen.

§. 527.

Wie im Stande der Natur das Eigenthumsrecht erlanget wird.

Wir haben nunmehro ferner genauer aus einander zu ſetzen, wodurch einer im Stande der Natur ein Eigenthumsrecht über etwas erlangen kan? Man unterſcheide hier die urſprüngliche Entſtehung des Eigenthums, und die Ableitung deſſelben von einer Perſon auf die andere, (modum acquirendi dominium originarium & deriuatiuum.)

§ 428.

Die urſprüngliche Entſtehung des Eigenthums, wie nemlich eine Sache, welche noch niemahls in iemandes Eigenthume geweſen, in eines Menſchen Eigenthum kommt, iſt nicht die bloſſe Beſitznehmung von derſelben, ſondern eine ſolche Beſitznehmung, da man auf die Hervorbringung, Herbeyſchaffung oder Ausarbeitung derſelben entweder in eigener Perſon, oder durch andere, welche ſolches in unſerm Nahmen gethan, Mühe und Fleiß aufgewendet hat. Jedoch verſtehet ſich, theils, daß wir nicht von der quæſtione facti, ſondern von der quæſtione iuris reden; theils, daß wir von derjenigen urſprünglichen Entſtehung des Eigenthums handeln, da wir annehmen, daß noch keine Republicken ſind, bey deren Setzung, wie oben erinnert worden, auch Dinge eigenthümlich werden, welche es im Stande der Natur nicht werden konten. Die bloſſe Beſitznehmung aber iſt noch kein zureichender Grund, § 164, ein Eigenthumsrecht zu erlangen. Denn wenn einer eine Sache in Beſitz nimmt; ſo iſt es entweder eine ſolche, welche nur zu ſeiner Beqvemlichkeit und Vergnügung dienet, und dazu er folglich nur ein negatives Recht, § 387, hat. Alsdenn aber iſt ihn ein anderer nur in ſofern darinnen nicht zu ſtören verbunden, wiefern er nicht ſelbſt ein poſitives Recht darzu hat, welches entſtehet, wenn er die Sache zu einem

Das Eigenthumsrecht im Stande der Natur entſtehet urſprünglich aus der an eine Sache verwandten Arbeit.

Warum die bloſſe Beſitznehmung nicht genug iſt.

Mittel eines gebotenen Endzweckes zu gebrauchen weiß, § 426: Oder es iſt eine Sache, welche er ſelbſt zu einem Mittel eines gebotenen Endzweckes machen will, und darzu er alſo ein poſitives Recht hat. Alsdenn aber iſt er doch, wenn der andere eben dergleichen poſitives Recht hat, ſo bald es der andere verlanget, zur Theilung verbunden, § 428, oder er muß es darauf ankommen laſſen, welcher unter beyden die meiſte Macht haben wird, die Sache zu behaupten, § 429. Es iſt aber klar, daß in keinem von beyden Fällen ein wahres Eigenthumsrecht vorhanden geweſen ſey. Eben ſo wenig iſt auch eine gutwillige Theilung zur urſprünglichen Entſtehung eines Eigenthumsrechts hinlänglich. Denn dieſe müſte durch einen Contract geſchehen. Hernach aber entſtünde daraus kein Recht, alle andere Menſchen von dem eigenmächtigen Beſitze und Gebrauche der getheilten Sache auszuſchlieſſen, dergleichen doch das Eigenthumsrecht ſeyn ſoll. Denn ein Contract verbindet niemanden, als die Mitcontrahenten, nicht aber andere Leute.

Warum eine gutwillige Theilung darzu nicht hinlänglich iſt.

§ 529.

Wie das Eigenthumsrecht von einem auf den andern abgeleitet wird. Erſtlich durch Contracte,

Hingegen iſt die Art und Weiſe mancherley, wie das Eigenthumsrecht von einem auf den andern abgeleitet werden kan. Es kan ſolches erſtlich durch einen Contract geſchehen, er ſey nun einſeitig z. E. die Verſchenckung, oder zweyſeitig, § 490. Denn wenn

wenn man das Eigenthumsrecht einem andern nicht abtreten könte; ſo fiele eine der vornehmſten Nutzungen deſſelben hinweg, § 520. Dahin gehöret auch der ſtillſchweigende Contract, § 490, welcher ſich auf eine präſumirte Einwilligung des andern gründet, wenn z. E. Caius ſich des Eigenthumes Titii wiſſentlich oder unwiſſentlich anmaſſet, Titius aber, welcher er weiß, darzu ſtille ſchweiget, und alſo zu verſtehen giebt, daß er ſich ſeines Eigenthums begebe. Hätte ſich aber Cajus des Eigenthums Titii unwiſſentlich angemaſſet, und ſolches zu ſeinen Endzwecken weiter zubereitet, und Titius hätte nur davon eine Zeitlang keine Nachricht gehabt, hingegen auf erhaltene Nachricht ſuchte er ſein Eigenthum zu behaupten; ſo muß der Streit der Billigkeit gemäß durch einen Contract beygeleget werden, ſo, daß dem einen die Verbeſſerung der Sache, und dem andern ſein Schade, ſo viel möglich, vergütet wird.

Dahin auch die ſtillſchweigenden Contracte gehören.

§ 530.

Die andere Art, wie das Eigenthumsrecht eines andern auf uns kommen kan, iſt, wenn man eine Sache, welche ein anderer verlaſſen hat, und nicht weiter haben mag, oder welche er verlohren hat, iedoch ſo, daß man den wahren Eigenthumsherrn nicht wieder erfahren kan, in Beſitz nimmt. Denn wenn ſie ein anderer mit ihm zugleich geſehen hat; ſo iſt ſie doch ſein, daferne er

ferner durch Beſitznehmung an einer verlaſſenen oder verlohrnen Sache;

ſie

ſie zuerſt in Beſitz genommen hat, § 431, noch vielmehr alſo muß ſie es ſeyn, woferne ſich ſein Recht mit keinem andern collidiret. Denn da man von GOtt nicht präſumiren kan, daß er wolle, daß eine brauchbare Sache, ohne iemanden zu nutzen, verderbe; ſo muß er wollen, daß ſich iemand derſelben ſoll anmaſſen können. Und wer ſolches thut, der muß ſie zu eigen haben, weil, wenn ſie iedesmahl ein ieder anderer dem Beſitzer zu nehmen befugt wäre, dieſelbe wegen ermangelnder Sicherheit keinem etwas nütze ſeyn würde. Jedoch muß das gefundene wiedergegeben werden, wenn der wahre Eigenthumsherr bekannt wird, weil alsdann der Grund von der Translation des Eigenthums hinwegfällt, § 427. Der Eigenthumsherr iſt hingegen auch verbunden, demjenigen, von welchem er das verlohrne wieder empfängt, zum wenigſten ſeine Mühe, und was er darauf verwendet hat, gut zu thun.

§ 531.

drittens durch Erbſchaft,

Die dritte Art, wodurch das Eigenthum des einen auf den andern kommen kan, iſt auch im Stande der Natur die **Erbſchaft**. Es hat nemlich der Menſch im Stande der Natur das Recht, über ſein eigenthümliches Vermögen auch auf den Fall ſeines Todes zu diſponiren, und die überlebenden haben die Verbindlichkeit, den letzten Willen deſſelben, daferne nur niemandes beſondern Rechten Eintrag geſchehen, vor gültig zu er=

erkennen. Es folget zwar dieſes nicht aus der Natur des Eigenthumsrechtes an ſich betrachtet, gleich als ob daſſelbe ein Recht wäre, welches an eine gewiſſe Perſon dergeſtalt verknüpfet wäre, daß es von dem Willen deſſelben auf alle undenckliche Zeiten hinaus abhangen müſte. Denn da alle Rechte moraliſche Vermögen ſind, § 200; ſo kan ſich die Gültigkeit derſelben vermöge ihres eigenen Weſens nicht weiter erſtrecken, als ſo lange die Perſon, welche es haben ſoll, in der Welt vorhanden iſt. Daher kan einer nach ſeinem Tode an dem, was ihm im Leben eigenthümlich geweſen, weiter kein Recht haben. Eben ſo wenig darf man den letzten Willen eines Erblaſſers als einen Contract anſehen. Denn es kommt ihm das Weſen des Contractes nicht zu, weil der Erbe allererſt nach deſſen Tode in die Antretung der Erbſchaft willigen kan, und wenn man auch dieſem ausweichen wolte, dennoch der Erblaſſer wegen ſeines Eigenthums auf diejenige Zeit nicht paciſciren könte, da er nicht mehr vorhanden ſeyn, und alſo auch kein Eigenthumsrecht mehr haben wird. Man findet aber in den höhern Grundgeſetzen des natürlichen Rechtes Grund, warum man das Erbrecht auch im Stande der Natur zulaſſen muß, ungeachtet es freylich nicht, wie im Stande der Republicken, ſeine äuſſerliche Sicherheit hat. Denn erſtlich erfodert es die Sicherheit des

welches nicht aus dem Eigenthumsrechte an ſich ſelbſt folget,

auch nicht aus der Natur eines Contractes,

ſondern aus den höhern Gründen des Rechtes der Natur,

aus der Sicherheit des Erblaſſers,

des Erblaſſers ſelbſten, daß er gültig diſponiren könne, wie es mit ſeinem Vermögen nach ſeinem Tode gehalten werden ſoll. Denn es wird ſonſten ein Raub der zugreiſenden werden, und er wird in Gefahr ſeyn, daß man ihm bey ſeinem herannahenden Tode ſchon beſchwerlich falle, und vor der Zeit zugreiſe, oder es an nöthiger Wartung gebrechen laſſe. Ferner erfordert eben dieſes die Sicherheit der allgemeinen Ruhe. Denn wenn bey eines Verſtorbenen Vermögen iedermann zugreiſen darf; ſo wird Krieg und Streit daraus entſtehen. Es erfodert es auch die Sicherheit der Erhaltung der eigenthümlichen Güter ſelbſt. Denn es kan ſonſt vieles verlohren gehen, oder in ungeſchickte Hände kommen, welches doch zum Nutzen der Menſchen hätte angewendet werden können. Alle Gründe, welche man in Republicken zum Behuf der Teſtamente anführen kan, ſchicken ſich auch auf den Stand der Natur, z. E. daß die Menſchen dadurch arbeitſamer und unverdroßner ſeyn werden, wenn ſie wiſſen, daß auch nach ihrem Ableben ihr Vermögen demjenigen zu Theil werden ſoll, welchem ſie es ſelbſt gönnen wollen. Hierzu kommt noch ein neuer Grund, wenn der Verſtorbene Perſonen hinterläßt, welche er zu verſorgen verbunden war. Denn wer wird dieſe Verbindlichkeit übernehmen wollen, oder wie wird die Erfüllung derſelben in genug-

aus der Sicherheit der allgemeinen Ruhe,

aus der Sicherheit der Erhaltung der Güter,

und aus andern Gründen:

Wer auch ohne ausdrücklichen letzten Willen Erbe iſt.

ſame

ſame Sicherheit geſtellet werden, wenn man nicht ſaget, daß ihnen ſein hinterlaſſenes Vermögen darzu angewieſen ſey, und ſie alſo ſeine Erben ſeyn ſollen. Sowohl aus dieſen als andern Gründen muß man auch präſumiren, daß wenn kein ausdrücklicher letzter Wille vorhanden iſt, die Kinder oder nächſten Anverwandten, oder diejenigen, welche dem Verſtorbenen die meiſte und vornehmlich letzte Freundſchaft erwieſen haben, ſeine Erben ſeyn ſollen, welches auch ordentlicher Weiſe die gemeine Ruhe und Sicherheit erfordert. Was ſonſten hierbey wegen eines ſchändlich oder unbillig eingerichteten letzten Willens vor Streitigkeiten vorkommen können, die müſſen nach den Umſtänden beurtheilet, und nach der Billigkeit abgethan, oder in Republicken durch bürgerliche Geſetze und Richter ausgemacht werden.

§ 532.

Viertens wird das Eigenthumsrecht durch rechtmäßige Gewalt erlanget, dadurch man den andern zur Erſtattung des zugefügten Schadens anhält.

Die vierte Art eines andern Eigenthumsrecht an einer Sache an ſich zu bringen, iſt der Weg einer **rechtmäßig gebrauchten Gewalt**, durch welche man bey vollkommenen Befugniſſen auf die **Wiedererſtattung** des zugefügten Schadens dringet, § 459. Es erſtrecket ſich daſſelbe ſo weit, daß man dadurch nicht allein ein rechtmäßiges Eigenthum über ſo viel Güter erlanget, als demjenigen, was uns unrechtmäßiger Weiſe vorenthalten worden, und denen auf die recht-

Wie weit ſich das

Recht derſelben erſtrecket.

rechtmäßigen Zwangsmittel verwandten Koſten am Werthe gleich iſt, ſondern daß man auch, wenn nicht neue Gründe ſolches verhindern, ein Recht über alles dasjenige bekommt, deſſen man ſich während der Zeit bemächtiget, da man beſchäftiget iſt, einen ungerechten Beleidiger zur Wiedererſtattung zu nöthigen, weil er ſonſt, wenn er nicht wüſte, daß er alles dasjenige verlöhre, deſſen man ſich, um ihn zur Gerechtigkeit und zum Frieden zu nöthigen, bemächtigen muß, ſich entweder nicht zum Ziele legen, oder dadurch uns nöthigen würde, daß wir ſeine Güter nur ſchlechterdings verderben, und ihn dadurch zu nöthigen ſuchen, und alſo gröſſern Schaden, als nöthig war, anrichten müſten.

§ 533.

Warum Kinder und Raſende des Eigenthumsrechtes fähig ſind.

Man wird nunmehro verſtehen, warum auch kleine Kinder und Raſende dennoch eines Eigenthumsrechtes fähig ſind. Denn da zu ihrer Erziehung und Erhaltung das Eigenthumsrecht eben ſo nöthig, als bey andern Menſchen iſt, und da ſie nach dem göttlichen Willen mit andern Menſchen einerley natürliche Rechte haben müſſen; ſo folget nur ſo viel daraus, daß ihre Rechte, ſo lange ſie dieſelbe nicht ſelbſt zu verwalten im Stande ſind, durch andere Leute, welche darzu beſtellet werden, oder ſich freywillig erbieten, verwaltet werden müſſen. Am allernächſten ſchicket ſich auf dieſelben das Eigen-

Wie ſie daſſelbe erlangen.

thums-

thumsrecht, welches durch Erbſchaft erlanget wird. Es findet aber auch dasjenige ſtatt, welches diejenigen, die ihre Sache führen, in ihrem Nahmen erwerben, nemlich durch eine präſumirte Einwilligung in gewiſſe Contracte, oder in die zur Wiedererſtattung eines zugefügten Schadens zu brauchende Gewalt. Daher ſind ſie auch nachgehends, wenn ſie zu Verſtande kommen, daferne nicht eine offenbahre Ungerechtigkeit vorgegangen, ſolches in ſo weit gut zu heiſſen verbunden, daß ſie denjenigen, welcher ihre Stelle vertreten hat, deswegen nicht zu einer ihm ſchädlichen Rechenſchaft fordern.

§ 534.

Wie vielerley der unrechmäßige Beſitz iſt.

Es iſt dahero im Stande der Natur zweyerley unrechtmäßiger Beſitz möglich, welcher dem rechtmäßigen Eigenthume entgegen geſetzt wird. Erſtlich wenn man ſich gewaltthätiger Weiſe ein Eigenthum über Dinge anmaßt, welche, wenigſtens im Stande der Natur, dem Eigenthume nicht unterworfen ſind; Zum andern, wenn man andere in ihrem Eigenthumsrechte durch ſtehlen, betrügen, oder Gewaltthätigkeit kräncket. Das Stehlen geſchiehet, wenn man ihnen ihr Eigenthum ohne ihre Einwilligung wegnimmt. Es wird inſonderheit ſtehlen genennet, wenn es heimlich geſchiehet. Hingegen rauben, oder tyranniſche Gewaltthätigkeit, wenn man äuſſerli-

Was ſtehlen, rauben und betrügen iſt.

che Gewalt wieder die Gegenwehr des Eigenthumsherrn dabey braucht. Das Betrügen aber geſchiehet dadurch, wenn man zwar die Einwilligung des Eigenthumsherrn dabey gehabt, iedoch aber dieſelbe durch ungegründete Vorſtellungen, welche man in demſelben vorſetzlich veranlaſſet, erlanget hat, es mag nun ſolches durch Worte oder durch etwas anders geſchehen ſeyn.

§ 535.

Das Eigenthumsrecht iſt ein vollkommenes, und bringt das Recht mit ſich, auf Wiedererſtattung zu dringen.

Weil das Eigenthumsrecht ein determinirtes Recht, und auch ein äuſſerliches iſt, ſo bald es entweder bewieſen werden kan, oder von einer Sache, die man einmahl beſitzet, deswegen präſumiret werden muß, weil man die Unrechtmäßigkeit des Beſitzes nicht erweiſen kan; ſo iſt es auch ein vollkommenes Recht, und welches, im Falle uns einer daran kräncken will, durch Zwang und Gewalt vertheidiget werden darf, § 392, und bey deſſen geſchehener Kränckung man auch den Beleidiger zur Wiedererſtattung nöthigen kan, § 459.

§ 536.

Wenn man ſein Eigenthumsrecht auch bis zum gäntzlichen Ruin des Beleidigers vertheidigen dürfe.

Jedoch folgt deswegen nicht, daß die Vertheidigung ſeines Eigenthumsrechtes allezeit bis zum völligen Ruin des Beleidigers ausgedehnet werden dürfe. Das verwehrende Recht des Beleidigers, § 388, vermöge deſſen er verlangen kan, daß wir nicht Hand an ihn legen ſollen, höret zwar allezeit auf, wenn er daſſelbe zur Ungerechtigkeit misbraucht,

und

und ſich nicht abbringen laſſen will, § 401. Allein die Menſchenliebe erfordert nicht allein, ſo gelinde Zwangsmittel, als möglich, anzuwenden; ſondern ſie beſiehlt auch, ehe man einen andern gantz ruinirt, lieber ſelbſt einen ſolchen Schaden zu ertragen, welchen man zu übernehmen befugt iſt. Es bleibet dahero das Recht, ſein Eigenthum auch allenfalls mit dem gäntzlichen Untergange des Beleidigers zu behaupten, nur in dieſen zwey Fällen übrig: 1) wenn unſer Leben oder die nothwendigen Mittel unſerer weſentlichen Zwecke dabey unmittelbar zugleich in Gefahr ſind, z. E. wenn man von Räubern überfallen wird, welche auf Tod und Leben gehen, oder die Menſchen mit in die Sclaverey fortſchleppen; 2) wenn die Sicherheit entweder unſeres, oder alles Eigenthums überhaupt dabey zugleich in Gefahr iſt. Denn in wieſern dieſelbe wircklich in Gefahr kommt, in ſo fern iſt ſie am Werthe allen denjenigen Endzwecken zuſammen genommen gleich zu ſchätzen, worzu das Eigenthum überhaupt angewendet werden kan, z. E. gegen ein räuberiſches Volck, ungeachtet es auch nur Vieh oder anderes Eigenthum hinwegzuholen pflegte, darf man ſich auf Tod und Leben wehren, weil es ſonſt ſeine Gewohnheit zu rauben, niemahls ablegen, ſondern nur durch unſere Gelindigkeit kühner werden würde. Denn warum ſolten wir unſer Leben und die nothwendigen Mittel unſerer guten Zwecke

gottloſen Leuten zu gefallen fahren laſſen? Jedoch folgt auch daraus nicht, das irgend eine Privatperſon, wenn ſie den Räuber ſchon in ihre Gewalt gebracht, oder auſſer Stand geſetzt hat, ihr zu ſchaden, denſelben hernach auch noch umbringen dürfe, § 401.

§ 537.

Wenn die Pflichten in Anſehung des Eigenthums eine Ausnahme leiden können.

Die Pflichten in Anſehung des Eigenthumes ſind nur hypothetiſche Pflichten, § 183, welche theils aus dem Zwecke des Eigenthums, theils aus der Sicherheit menſchlicher Rechte und Zwecke überhaupt, § 381, beurtheilet werden müſſen. Nemlich der Zweck des Eigenthumes iſt, daß niemand um die Früchte ſeiner Arbeit, oder ſeine wohl hervorgebrachten Rechte komme, und daß niemand in ſeinem natürlichen Rechte geſtöret werde, in Beförderung gebotener oder erlaubter Endzwecke ſeinem eigenen Urtheile zu folgen. Uud die Pflichten des Eigenthums müſſen alſo erkläret werden, daß nicht das Eigenthum überhaupt unſicher werde. Wo demnach dieſe zwey Gründe nicht ſtatt finden, da können nach denen Cap. II erklärten Regeln in auſſerordentlichen Fällen auch die Pflichten des Eigenthumes eine Ausnahme leiden. Nemlich es darf zwar niemand das Eigenthumsrecht des andern deswegen ſtöhren, weil nach ſeinem Urtheile jener die Sache nicht braucht, oder weil er ſie übel anwendet, ohne daß er iedoch dieſelbe zur Gewaltthätigkeit gegen ihn gebrauchet. Denn ſonſt würde

alles

alles Eigenthum unſicher. Eben ſo wenig darf einer dem andern ſein Eigenthum nehmen, um damit mehr gute Zwecke vor ſich oder andere zu befördern. Denn darzu hat er keine ſubjectiviſche Verbindlichkeit, welche er hingegen zu den Pflichten des Eigenthums hat, § 416, 418. Wenn aber z. E. Titius Caio dasjenige, was er ihm ſchuldig iſt, aus offenbahrer Ungerechtigkeit vorenthält, oder mit ſeinem Ueberfluſſe Caio nicht helfen will, da doch Caius in äuſſerſter Noth ſtecket, und hingegen zur Erſetzung nicht vermögend iſt, gleichwohl auch zu ſeiner Erhaltung kein anderes Mittel weiß, die gütlichen Mittel aber nichts verfangen wollen; ſo iſt Caius im Stande der Natur berechtiget, ſich ſelbſt bezahlt zu machen, oder von dem Eigenthume Titii ſo viel de facto zu nehmen, als er unumgänglich brauchet, woferne es ohne Furcht eines gröſſern Uebels geſchehen kan. Kommt er aber, was das letztere anlangt, hernach noch in ſolche Umſtände, daß er es Titio erſetzen kan; ſo iſt zur Erſetzung hernach noch verbunden, § 409. Bisweilen ſcheinet auch etwas ein Eingriff in das Eigenthumsrecht eines andern zu ſeyn, was es darum nicht iſt, weil man die Verſtattung dergleichen Gebrauches als eine Pflicht der Gefälligkeit anzuſehen hat § 446, darzu die Menſchen willig ſeyn ſollen, und darzu die Willigkeit unter den gegenwärti-

gen Umſtänden von jedem erbaren Menſchen zu präſumiren iſt.

§ 538.

Von den Mitteln geleiſtete Dienſte zu erſetzen.

Weil die Abtretung des Eigenthumes das gewöhnlichſte Mittel iſt, welches zur Erſetzung gebraucht wird; ſo will ich bey dieſer Gelegenheit in dieſem Capitel noch von den Mitteln der Erſetzung überhaupt etwas ſagen, dahin inſonderheit das Geld gehöret, von welchem wir den Grund ſeines eingeführten Werthes zu unterſuchen haben.

§ 539.

Bey der Erſetzung wird allezeit auf eine Gleichheit des Werthes geſehen.

Bey der Erſetzung ſowohl der geleiſteten Dienſte, als eines verurſachten Schadens, ſiehet man allezeit auf eine **Gleichheit** des **Werthes** auf beyden Seiten, woſern nicht einer dem andern etwas bloß zu Gefallen, und alſo wenigſtens zum Theil eine bloſſe Liebespflicht, § 377, ausüben will. Demnach muß zuvor der Werth beyder Dienſtleiſtungen geſchätzet werden.

§ 540.

Worinnen der Werth eines Dinges beſtehet.

Der **Werth** eines Dinges iſt die Beſtimmung der Gröſſe ſeiner Güte. Da nun die Güte eines Dinges in der Uebereinſtimmung deſſelben mit einem gewiſſen Wollen, damit man es vergleichet, beſtehet, § 26; ſo gründet ſich der **Werth** eines Dinges allezeit auf den Zuſammenhang deſſelben mit den menſchlichen Endzwecken und Begierden. Nachdem alſo eine Sache davor gehalten wird, daß ſie mit vielen, oder mit

edlern,

edlern, oder mit heftiger begehrten Endzwecken zuſammen hange; ingleichen nachdem man urtheilet, daß ſie damit mehr oder weniger zuſammenhange, z. E. nachdem die Sache mehr oder weniger zu haben iſt: nach dem wird ihr auch ein gröſſerer Werth zugeſchrieben. Wenn die Begierden oder Zwecke, gegen welche wir eine Sache halten, allen oder den meiſten Menſchen gemein ſind; ſo hat die Sache einen allgemeinen Werth. Stimmet ſie aber nur mit den beſondern Abſichten dieſer oder jener Perſonen überein; ſo hat ſie nur einen beſondern Werth, nemlich bey ihren Liebhabern, zu welcher letztern Art auch pretium affectionis gehöret.

Der allgemeine und beſondere Werth.

§ 541.

Weil nun alſo die Umſtände, wodurch der Werth beſtimmet und wornach er geſchätzet wird, ſich ſowohl in Anſehung der Sachen ſelbſt beſtändig verändern, indem dieſelben bald mehr bald weniger zu haben und zu gebrauchen, und bald mit gröſſern bald mit geringern Koſten herbey zu ſchaffen ſind; als auch in Anſehung einzelner Perſonen veränderliche Umſtände vorkommen, indem einer dieſelbige mehr liebet, oder nothwendiger brauchet, als der andere: So iſt auch der Werth der Dienſte, und mithin die Gröſſe ihrer Güte, veränderlich und unbeſtimmt. Dieſer Mangel der Beſtimmung kan im

Der Werth der Dinge wird im Stande der Natur allezeit durch Pacte beſtimmet.

Stande der Natur nicht anders gehoben werden, als wenn iedesmahl darüber paciſciret wird, welches daher der Billigkeit gemäß geſchehen muß, das iſt, ſo, wie man empfindet, daß es mit unſern und anderer Pflichten und Befugniſſen übereinkommen dürfte, § 369.

§ 542.

Die Erſetzung kan in Natur oder durch Anweiſung geſchehen.

Die Erſetzung ſelbſt kan auf zweyerley Art geſchehen: erſtlich wenn man einen Gegendienſt **in Natur** erhält, es beſtehe nun derſelbe in der Leiſtung einer gewiſſen Bemühung, oder in der Abtretung eigenthümlicher Güter, es mag nun die letztere einſeitig, oder zweyſeitig, nemlich eine Umtauſchung der Waaren ſeyn; zum andern, wenn man eine **Anweiſung** an iemand anders erhält und annimmt, welcher andere bereit iſt, gegen Ausantwortung dieſer Anweiſung entweder den verlangten Gegendienſt, oder einen andern beliebigen, welcher jenem an Werthe gleich iſt, zu leiſten. Dergleichen Anweiſung alſo iſt ein bloſſes Zeichen der Befugniß, gegen welches andere einige Dienſte von gewiſſem Werthe zu leiſten bereit ſind.

§. 543.

Was vor Bequemlichkeit ein durchgehends geltendes Zeichen geleiſteter Dienſte und der Be-

Weil nun die Erſetzung der iedesmahligen Gegendienſte, ſo wohl durch andere Dienſte als durch Auslieferung oder Umtauſchung der Waaren höchſt beſchwerlich iſt; ſo iſt es eine Bequemlichkeit, wenn an ſtatt deſſen ein durchgehends geltendes Zeichen geleiſteter

Dien-

Dienſte und des Befugniſſes Gegendienſte zu fordern vorhanden iſt, welches man als eine allgemeine Anweiſung zu den gewünſchten Gegendienſten von einem gewiſſen Werthe gebrauchen kan. Denn ein ſolches Zeichen hat nicht allein die Bequemlichkeit, daß man es gut fortbringen, und ſich unter ſo vielen möglichen Gegendienſten die beliebigen ausleſen, und ſie von demjenigen erhalten kan, der ſie am beſten zu leiſten fähig iſt; ſondern man kan auch hernach die Menge derjenigen Materie, welche man zum allgemeinen Zeichen geleiſteter Dienſte und habender Befugniſſe annimmt, als ein bequemes Maaß gebrauchen, nach welchem man gemeiniglich den Werth eines ieden Dienſtes ſo wohl überhaupt, als in iedem Falle durch einen Contract leichter beſtimmen kan. Dergleichen allgemeines Zeichen geleiſteter Dienſte und habender Befugniſſe nennet man pretium eminens, das allgemeine Vergütungsmittel, weil es zum allgemeinen Maaſſe und Zeichen des Werthes gebraucht, und alſo demſelben ein allgemeiner Werth zugeſchrieben wird.

fugniß, Gegendienſte zu fordern, hat.

Was pretium eminens iſt.

§ 544.

Es erhellet ſogleich aus dem Zwecke, darzu das pretium eminens dienen ſoll, daß die Materie, welche man dazu brauchen will, 1) dauerhaft ſeyn muß, weil man durch den Verluſt derſelben zugleich eines äuſſerlichen Rechtes Dienſte zu fordern verluſtig

Wie die Materie beſchaffen ſeyn muß, welche das pretium eminens haben ſoll.

wird, 2) daß ſie nicht zu rar, aber auch nicht zu häufig ſeyn darf. Denn im erſtern Fall reichte ſie nicht zu, ein pretium eminens vor alle abzugeben, und im andern würde ſie niemand davor annehmen wollen, oder man müſte ſie in allzu groſſer und beſchwerlicher Menge auszahlen. Es iſt über dieſes gut, wenn die Materie des pretii eminentis etwas iſt, was den Menſchen an ſich ſelbſt wegen ſeiner Schönheit und Vollkommenheit gefällt. Denn ſo werden ſie deſto beſſer darüber halten.

§ 545.

Warum das Geld eingeführet worden.

Da nun alle dieſe verlangten Eigenſchaften an dem Golde und Silber, mehr als an allen andern Materien, befindlich ſind, und gleichwohl die Menſchen nach und nach die natürliche Bedürfniß eines pretii eminentis empfunden haben: ſo begreift man hieraus, warum es eingeführet worden, geleiſtete Dienſte nach Gelde zu rechnen und mit Gelde zu erſetzen; und wie dieſe Gewohnheit einen ſehr vernünftigen Grund hat.

§ 546.

Wie der Werth der Materie des pretii eminentis ſteiget und fällt.

Wenn demnach in der gantzen Welt, oder zum wenigſten in allen denjenigen Ländern, welche Gewerbe mit einander haben, die Materie des pretii eminentis an Menge zunimmt; ſo nimmt in eben der Proportion der Werth derſelben ab, das iſt, einerley Quantität derſelben fängt an ein Zeichen eines geringern Werthes derjenigen Dienſte

zu werden, welche man gegen die Ausant-wortung deſſelben fordern kan. Gleicher-geſtalt wenn die Menge der Materie des pretii eminentis abnimmt; ſo nimmt ihr Werth zu, weil die Seltenheit eine der noth-wendigſten Eigenſchaften daran iſt. Hin-gegen wenn das Geld nur in einem Lande, nicht aber in denen andern, welche damit Gewerbe haben, zunimmt; ſo wird daſſelbe Land, gegen die andern gerechnet, dadurch in der That reicher.

Das VII Capitel.
Von dem Eheſtande.

§ 547.

Es iſt GOttes Wille, daß ſich die Men-ſchen fortzeugen ſollen. Denn das iſt der ordentliche Lauf der Natur, welchen er beliebt hat, und darzu er ſowohl die Kräf-te, als einen Trieb in die Menſchen, wie in alle Thiere, gelegt hat. Die Welt würde auch ſonſt in kurtzen ohne Einwohner und al-ſo ohne Zweck ſeyn. Die Menſchen ſollen ſich nach GOttes Abſicht fortzeugen.

§ 548.

Allein GOtt will nicht nur die Entſtehung der Menſchen, ſondern auch daß ſie erhalten werden und die von ihm vor ſie beſtimmten Endzwecke ſuchen und erreichen ſollen. Folg-lich will er, daß die erzeugten Menſchen ge-ſund und groß gezogen, zur Erkenntniß GOt-tes und der Tugend angeführt, und durch Die erzeugten Kinder aber ſollen auch wohl erzogen werden.

Angewöhnung zu guten Künſten und Geſchicklichkeiten in den Stand geſetzet werden ſollen, daß ſie, als gute Bürger der menſchlichen Geſellſchaft, auch andern dienen, und die allgemeinen menſchlichen Zwecke befördern helfen können. Mit einem Worte, GOtt will, daß Menſchen erzeuget, aber auch wohl erzogen werden ſollen. Zur Aufmerkſamkeit auf die Art, wie er es wolle, bemerke man noch, daß unter allen, was auf Erden lebt, die Erziehung der Menſchen am beſchwerlichſten und langweiligſten iſt, welches um wichtiger Urſachen willen ſo geordnet ſeyn muß; ingleichen, daß bey den Beſtien mehr vor die Triebe zur Erziehung, ſo weit ſie nöthig war, und ſeyn ſollte, durch die Natur geſorgt iſt, als bey dem Menſchen, daher bey dieſen der Gebrauch der Vernunft dabey, und ein freywilliger Vorſatz erkannte Pflichten auszuüben, die Abſicht geweſen ſeyn muß.

§ 549.

Die Verbindlichkeit zur Erziehung haben die Eltern,

Die Verbindlichkeit zur Erziehung haben entweder die Eltern oder andere Leute. Im letztern Falle würde dieſelbe unſicher und unbeſtimmt, und in eine unendliche Ungewißheit hinausgeſchoben. Folglich liegt ſie den Eltern ob. Eben dieſen Willen hat GOtt ferner theils dadurch zu verſtehen gegeben, daß die Menſchen von Menſchen herkommen, theils dadurch, daß er den Eltern einen natürlichen Liebestrieb gegen die

die Kinder eingepflantzet hat, § 153; daß ſie demnach, wenn ſie ſich nicht ſelbſt durch Laſter verderben, die einzigen auf der Welt ſind, welchen die beſchwerliche Erziehung ihrer Kinder ſchon von Natur angenehm iſt. Deswegen auch eine Platoniſche Republick nicht allein ungereimt, ſondern auch ungerecht, und dem durch die Natur geoffenbahrten Willen GOttes zuwieder wäre.

§ 550.

und zwar beyde Eltern.

Weil nun beyde Eltern an der Erzeugung gleich viel Antheil haben; ſo haben ſie auch zur Erziehung, und mithin zu gemeinſchaftlichen Koſten, Arbeit und Aufſicht gleiche Verbindlichkeit. Demnach müſſen beyde Eltern eines Kindes gewiß ſeyn, und es muß ferner gewiß ſeyn, daß ſie vor die Erziehung deſſelben gemeinſchaftlich ſorgen wollen. Dieſes kan nicht anders geſchehen, als wenn ſie vermittelſt eines Pactes ſich gegen einander verbindlich machen, ſo wohl ihre Zeugungskräfte einander allein zu wiedmen, als auch ihre Güter und Bemühungen zur Erziehung derer etwa zu hoffenden Kinder zu vereinigen. Jedoch verſtehet ſich von ſich ſelbſten, daß, da iedwedes Geſchlechte zu andern Stücken der Erziehung entweder allein, oder doch am meiſten geſchickt iſt, iedwedes dasjenige willig und redlich beyzutragen verbunden ſey, worzu es durch die Natur und ſeine übrigen Umſtände geſchickt gemacht worden. Z. E. da das Weib, in-

Demnach müſſen dieſelben gewiß ſeyn, und durch einen Pact darzu in einen beſondern Stand treten.

dem

dem ſie durch die Schwangerſchaft und das Kindbette abgehalten wird, wenig oder nichts vor ſich erwerben kan; ja da das weibliche Geſchlecht überhaupt ſich aus gar vielerley Urſachen gemeiniglich wenig erwerben und ſich wenig helfen kan: ſo muß der Mann, wenn er ſeiner Pflicht der Erziehung Genüge leiſten will, ordentlicher Weiſe Muter und Kind ernähren, dabey hingegen der Mutter ſowohl die Verrichtung dererjenigen Stücke der Erziehung, die ihr Geſchlechte mit ſich bringt, als auch die fleißige Verwaltung und Anwendung des zu gemeinſchaftlichem Aufwande herbeygeſchaften Vorrathes oblieget. Denn daran wird ſie durch nichts gehindert, und gleichwohl kan ſie doch keine Befugniß haben, müßig zu gehen.

§ 551.

Was aus dieſem Grunde der Eheſtand iſt.

Durch einen ſolchen Contract, deſſen Nothwendigkeit wir ietzo gezeiget haben, treten alſo zwo Perſonen unterſchiedlichen Geſchlechts in einen beſondern Stand, welcher der Eheſtand heiſſet. Und aus dem bisher gezeigten Grunde iſt daher der Eheſtand ein Stand einer ſolchen Geſellſchaft, in welche ein Mann und ein Weib vermittelſt eines Pactes treten, und ſich dadurch gegen einander anheiſchig machen, ſo wohl ihre Zeugungskräfte einander allein zu wiedmen, als auch die Erziehung ihrer Kinder, welche ſie vermöge dieſes Standes gewiß vor die

die ihrigen erkennen wollen, gemeinſchaftlich und redlich zu beſorgen. Daraus verſtehet man ſo gleich, ſowohl daß es ein göttlicher Wille ſey, daß Ehen auf der Welt geſchloſſen werden, als auch daß die richtige Beobachtung derer aus dem Zwecke derſelben herflieſſenden Befugniſſe und Pflichten des Eheſtandes mit unter die gröſten und allerwichtigſten Endzwecke GOttes gehören; weil alle Zwecke GOttes mit den Menſchen auf die Erzeugung und gute Erziehung derſelben ankommen. Dieſe Befugniſſe und Pflichten haben wir alſo weiter zu unterſuchen.

Wichtigkeit der Pflichten des Eheſtandes.

§ 552.

Daß die Verbindlichkeit des Eheſtandes nicht bloß aus dem Weſen des Contractes entſtehet, ſondern der Contract nur die Perſonen beſtimmet.

Weil der Eheſtand zwar durch einen Contract geſchloſſen werden muß; iedoch der Zweck deſſelben ein Zweck vor die gantze menſchliche Geſellſchaft und einer von den wichtigſten Hauptzwecken GOttes iſt; die Kinder aber, wenn deren ſchon vorhanden ſind, am allernächſten angehet: So gründet ſich die Verbindlichkeit, einen richtig geſchloſſenen Eheſtand nicht wieder aufzuheben, nicht bloß auf die Natur des Contractes, ſondern über dieſes noch auf eine anderweitige Liebe gegen GOtt und gegen die menſchliche Geſellſchaft, inſonderheit aber gegen die Kinder, wenn deren ſchon vorhanden ſind. Daher kan der Eheſtand, nachdem er einmahl richtig angefangen worden, nicht wie andere Contra-

tracte durch beyderſeitige Einwilligung aufgehoben werden; ſondern wenn er aufgehoben werden ſoll, ſo muß ſolches auch aus den andern Gründen, woher der Eheſtand eine Verbindlichkeit bekommt, zugleich beurtheilet werden. Daraus wird man z. E. ſogleich verſtehen, warum die Aufhebung eines noch nicht angetretenen, ſondern nur erſt paciſcirten Eheſtandes leichter als die Trennung eines ſchon geführten Eheſtandes ſtatt finden könne, weil auf jenen nicht viel mehr als die Gründe der Verbindlichkeit eines bloſſen Contractes paſſen, welches hingegen bey dieſem ſich gantz anders verhält.

§ 553.

Wo ein weſentlicher Theil des Contractes fehlet, da iſt kein gültiger Ehepact.

Jedoch da dieſes dem Eheſtande weſentlich iſt, daß er durch einen Contract anfangen muß; ſo kan man auch nicht ſagen, daß ein wahrer und gültiger Eheſtand geſchloſſen worden, wenn ein dem Contracte weſentlicher Umſtand dabey gefehlet hat. Es ereignet ſich dieſes theils, wenn ein Umſtand fehlet, welcher zu der Natur eines ieden Contractes überhaupt gehöret, z. E. wenn der eine Theil gezwungen oder offenbahr boshaftig hintergangen worden wäre, welches aus dem Cap. von Contracten zu beurtheilen iſt; theils wenn der eine Theil weiß, daß er die Bedingungen nicht an ſich habe, um welcherwillen der Ehecontract inſonderheit geſchloſſen wird. Jedoch müſſen die Umſtände theils ſo ſeyn, daß

es

es gewiß iſt, daß ihm dieſelbigen fehlen, theils daß er ſelbſt ſolches hat wiſſen können, und daher bey Schlieſſung des Contractes einer Treuloſigkeit ſchuldig worden iſt. Daher darf man z. E. die Unfruchtbarkeit der Weiber nicht mit unter die Urſachen rechnen, welche den Ehecontract ungültig machen, weil ſie dieſelbe vorher nicht haben wiſſen können.

§ 554.

Der Eheſtand wird durch dasjenige nicht aufgehoben, was der Sicherheit deſſelben überhaupt nachtheilig iſt.

Da GOtt und der gantzen menſchlichen Geſellſchaft an dem Zwecke des Eheſtandes ſo viel gelegen iſt: ſo kan eine rechtmäßig geſchloſſene Ehe durch dasjenige nicht aufgehoben werden, was überhaupt der Sicherheit des Eheſtandes wiederſtreitet; und ie wichtiger dahero der Zweck des Eheſtandes iſt, deſto mehr hat man davor zu ſorgen, der Sicherheit deſſelben keinen Eintrag zu thun. Daraus flieſſen viel nützliche Folgerungen.

§ 555.

Die Unfruchtbarkeit ſcheidet die Ehe nicht.

Man ſiehet nemlich daraus abermahl, daß die Unfruchtbarkeit keine rechtmäßige Urſache zur Eheſcheidung ſey, weil ſie nicht allein das Weib zuvor nicht hat wiſſen können, ſondern ſie auch gar ſelten recht erweislich, und man auch nicht verſichert iſt, daß ſie beſtändig fortdauren werde. Daher wäre es der Sicherheit der Ehen und des zum Behuf derſelben von allen Menſchen zu führenden erbaren Lebens überhaupt zuwieder,

wenn die Ehe dadurch ſolte geſchieden werden können. Es iſt nicht nöthig, daß alle Ehen fruchtbar ſind, obgleich dem menſchlichen Geſchlechte viel daran liegt, daß alle rechtmäßig geſchloſſene Ehen ſicher ſind.

§. 556.

noch auch ein unglücklicher Zufall oder Verſehen,

Ferner wer durch einen Zufall oder durch ſein eignes Verſehen in ſeinem Eheſtande unglücklich wird, der muß aus eben dem Grunde ſein Unglück oder die Schuld ſeines Verſehens tragen, ohne daß deswegen der Ehecontract aufgehoben werden darf, weil an dem gemeinen Beſten mehr, als an dem privat Nutzen gelegen iſt, § 419. Eben ſo wenig kan die Ehe durch einen vorgegebenen unverſöhnlichen Haß gegen den Ehegatten aufgehoben werden, welcher vielmehr verbeſſert werden ſoll. Und wenn derſelbe ſeinen Urſprung aus einer unüberlegten Heyrath hat; ſo mag ſich einer die Schuld abermahl ſelbſt zuſchreiben. Die unglücklichen Ehen ſind mehrentheils eine natürliche Straſe der Unkeuſchheit vor dem Eheſtande, weil nemlich das Gemüthe, indem es dem veneriſchen Triebe nachgehangen, in Eitelkeit verfallen und zu richtiger und ernſthafter Ueberlegung eines ſo wichtigen Anſchlages, als die Heyrath iſt, untüchtig gemachet worden. Damit die Ehen nicht überhaupt unſicher, gleichwohl aber Gewaltthätigkeit verhütet werde, verordnet hier die bürgerliche Obrigkeit gantz billig nur ein Scheidung von

oder ein vorgegebener unverſöhnlicher Haß,

Tiſch

Tiſch und Bette. Gleichergeſtalt iſt auch ein liederliches Leben des Ehegatten, wenn es nur nicht ehebrecheriſch iſt, keine rechtmäßige Urſache der Eheſcheidung, weil weder der Begriff eines liederlichen Lebens genugſam beſtimmt, noch auch die Hofnung zur Beſſerung verlohren iſt, und man ſich auch überhaupt, um die Pflichten der Tugend nicht zu übertreten, die Uebernehmung der Beſchwerlichkeit nicht darf irre machen laſſen, § 245.

oder liederliches Leben;

§ 557.

Eben deswegen wird auch die Ehe nicht geſchieden, wenn ein Ehegatte vorgiebt, daß er von einem dritten zur Heyrath gezwungen, oder von ſeinem Ehegatten dazu überredet worden ſey. Denn dergleichen Ausflüchte machen nicht einmahl einen bloſſen Contract, geſchweige denn eine Ehe ungültig, § 505, 506. Die Weiber könten es gemeiniglich vorgeben, daß ſie von ihren Eltern und Anverwandten gezwungen worden wären. Sie hätten ſich dem Zwange wiederſetzen, und aus Ehrfurcht gegen das natürliche Geſetz die ihnen daher zuwachſende Verdrüßlichkeit als ein geringeres Uebel dem gröſſern vorziehen ſollen.

noch auch der Vorwand, daß man von einem dritten gezwungen, oder von dem andern überredet worden.

§ 558.

Hingegen giebt es auch Eheſcheidungen, welche eben wegen der Sicherheit des Eheſtandes vor gültig geachtet werden müſſen; nemlich wenn ein Mann ſeine Frau ſchon bey

Welches rechtmäßige Urſachen der Eheſcheidung ſind.

bey dem Anfange der Ehe von einem andern ſchwanger findet; ingleichen wenn ein Ehegatte Ehebruch treibt; oder den andern bösslich verläſt, und ſich entweder zur Rückkehr nicht bewegen läſt, oder auch wohl ſein Aufenthalt nicht erfahren werden kan. Denn wenn dieſe Umſtände nicht eine gerechte Urſache zur Eheſcheidung ſeyn ſolten; ſo würden die Endzwecke des Eheſtandes überhaupt dadurch unſicher werden. Auſſerdem iſt die allgemeine Regel, daß wenn auch der Zweck des Eheſtandes bey gewiſſen Ehegatten in ihrer individualen Perſonen nicht erhalten werden kan, ſie dennoch den Eheſtand wegen der allgemeinen Sicherheit deſſelben nicht aufheben, ſondern ihre ſonſt guten Privatabſichten dem allgemeinen Beſten des menſchlichen Geſchlechtes nachſetzen ſollen, § 418, 419.

§ 559.

Der Ehecontract ſoll auf Zeitlebens geſchloſſen werden.

Ein iedweder Ehecontract ſoll auf Zeitlebens geſchloſſen werden. Denn ſonſt würde 1) die Erziehung der Kinder nicht in genugſame Sicherheit geſetzt, indem ſich das Ende der Erziehung voraus nicht beſtimmen läſt. 2) Es würden die Ehegatten in der Sorge vor ihre und ihrer Kinder gemeinſchaftliche Wohlfahrt nicht redlich genug verfahren, wenn nicht die Lebenslange Dauer des Ehecontracts machte, daß iedweder Ehegatte den gemeinſchaftlichen Nutzen als ſeinen eigenen anſehen müſte. Es wäre auch 3) die gröſte Un-

Unbilligkeit, wenn die Ehefrau fortgeſchicket werden ſolte, nachdem ſie älter geworden, und nicht mehr geachtet wird, wie denn die Erzeugung der Kinder den Müttern, zumahl wenn ſie ihre Schuldigkeit in der Erziehung gehörig in acht nehmen, ihre Annehmlichkeit gar bald benimmt, und auch über dieſes das weibliche Geſchlecht ſich ſelbſt zu ernähren nicht leicht genugſam im Stande iſt.

§. 560.

Ob iedweder, der heyrathen kan, zu heyrathen verbunden ſey.

Ungeachtet aber der Endzweck des Eheſtandes ein ſehr wichtiger göttlicher Zweck iſt, aus welchem, ſo bald ein geſchloſſener Eheſtand geſetzet wird, die unverbrüchlichſten Verbindlichkeiten erfolgen müſſen; ſo entſtehet doch noch die Frage, ob iedermann in denſelben zu treten verbunden ſey, nemlich ein iedweder, welcher nach ſeinen phyſicaliſchen und politiſchen Umſtänden Kinder zu erzeugen und zu erziehen geſchickt iſt? Wenn dieſes ſeyn ſolte; ſo müſte ſich die Verbindlichkeit auf einen ſolchen Willen GOttes gründen, vermöge deſſen er ſchlechterdings wolte, daß die Zeugunskräfte eines iedweden Menſchen auch in der That zur Zeugung angewandt werden ſolten. Daraus würden aber ſolche Folgerungen flieſſen, welche der Sicherheit desjenigen Zweckes, zu welchem doch der Gebrauch der Zeugungskräfte unſtreitig dienen ſoll, nemlich der Sicherheit der Erziehung der Kinder, und mithin des Eheſtandes, wiederſtritten,

z. E. es müſten die Unfruchtbarkeit und allerhand Kranckheiten rechtmäßige Urſachen der Eheſcheidung ſeyn, welches ſchon wiederleget worden. Da alſo der Beweisgrund nicht beſtehen kan; ſo können wir auch die Wahrheit der Folge nicht einräumen, ſo oft nicht etwan die beſondern Umſtände ein anderes erfordern. Jetzo da die Welt gnugſam bevölckert iſt, ſind auch nicht alle Menſchen nöthig, um dieſelbe eben ſo bewohnt zu erhalten. Wir ſehen vielmehr, daß ſie immer eben ſo bevölckert bleibt, ungeachtet viele Ehen unfruchtbar ſind, und auch unter den Menſchen ſelbſt, welche gebohren werden, ungefehr die Helfte, entweder in der Kindheit, oder doch unverheyrathet hinſtirbt. Folglich hat, wenn nicht beſondere Umſtände dazu kommen, iedweder Menſch, inſonderheit betrachtet, nur ein poſitives Recht, § 387, nicht aber eine Verbindlichkeit zum Heyrathen.

§ 561.

Nothwendigkeit der moraliſchen Liebe zur Sicherheit der Endzwecke des Eheſtandes.

Die moraliſche Liebe, § 125, iſt die beſte beyhelfende Urſache zu williger Leiſtung aller derjenigen Schuldigkeiten, darzu Ehegatten einander verbunden ſind. Sie iſt auch dasjenige Band zwiſchen ihnen, welches beſtändig fortdauren kan, und nicht nothwendig der Veränderung mit den Jahren unterworfen iſt, wenn ſie nur wahre Vollkommenheit des Gemüths zu ihrem Bewegungsgrunde gehabt hat. Da ſich auch die

Men-

Menſchen durch Betrachtung ihrer Pflichten ſo wenig regieren laſſen; ſo iſt die moraliſche Liebe gemeiniglich das einzige, was die Pflichten des Eheſtandes und die Beförderung ſeines Endzwecks unter den Ehegatten in genugſame Sicherheit ſetzet. Man muß dahero bey Schlieſſung des Ehecontracts gleich vom Anfange auf eine wohlgegründete moraliſche Liebe bauen, und hernach bey Führung des Eheſtandes ſelbſt ſowohl dieſelbige, als auch die eheliche Liebe inſonderheit ſorgfältig bewahren, und Kaltſinnigkeit, Ueberdruß, § 307, und Zwiſtigkeit vermeiden.

§ 562.

Der Eheſtand iſt ferner ſeiner Natur nach das geſchickteſte Mittel, einen beſtändigen und völlig vertrauten Freund zu haben, und mit ihm in ſolcher Geſellſchaft zu leben, welche die Ruhe und Bequemlichkeit des Lebens ungemein befördert. Man wende nicht ein, daß öfters die Weiber zu einer gründlichen Freundſchaft nicht geſchickt genug wären. Sie ſind doch zu derjenigen geſchickt, welche zur Bequemlichkeit des menſchlichen Lebens am beförderlichſten iſt. Es iſt zwar nach Beſchaffenheit der Perſonen ein Unterſchied zu machen. Allein man wird auch bey allen andern Arten der Freunde nicht alles beyſammen antreffen. Denn da der Eheſtand Lebenslang dauret; und ſowohl eine zweyfache Liebe, nemlich die mo- Der Eheſtand iſt ſeiner Natur nach das beſte Mittel einer vertrauten und ſehr nützlichen Freundſchaft, welche ein coordinirter Zweck deſſelben iſt.

raliſche und veneriſche, als auch die ſtärckſte Verbindlichkeit, die Ehegatten in eine Familie vereiniget: ſo ſiehet iedweder den Nutzen des andern als ſeinen eigenen an. Weil ferner auch iedwedes Geſchlechte zu beſondern Arten der Geſchäfte von Natur am geſchickteſten iſt, dahingegen es zu den Verrichtungen des andern gemeiniglich entweder keine Kraft oder keine Luſt hat; und gleichwohl beyde Arten von Geſchäften verknüpft werden müſſen, wenn das menſchliche Leben bequem geführet werden ſoll: So iſt beyden Geſchlechtern gerathen, wenn es durchgängig eingeführet wird, daß eine Perſon von dem einen mit einer Perſon von dem andern in genaue Geſellſchaft tritt. Demnach hat man eine vertraute Freundſchaft als einen göttlichen coordinirten Zweck, § 16, vom Eheſtande anzuſehen. Solchergeſtalt ſiehet man, daß der Eheſtand den Menſchen nicht etwa nur eine neue Verbindlichkeit, nemlich Kinder zu erziehen, ſondern auch einen wahrhaftigen Nutzen vor ſie ſelbſt, zuwege bringt. Daher die göttliche Ordnung guten Grund hat, vermöge welcher er gemacht hat, daß ein Menſch vor ſich allein ſein Geſchlechte nicht fortpflantzen kan.

Nutzen des Eheſtandes in Anſehung der Eheleute ſelbſt.

§ 563.

Vollſtändige Erklärung des Eheſtandes.

Nunmehro können wir allererſt eine vollſtändige Erklärung des Eheſtandes machen, darinnen beyde Endzwecke deſſelben ſtehen. Es iſt derſelbe nemlich ein ſolcher

cher Stand der Geſellſchaft zwiſchen zwo Perſonen von zweyerley Geſchlechte, welcher theils die Erzeugung und Erziehung der Kinder, theils eine vertraute Freundſchaft und bequeme Geſelligkeit zum Zwecke hat. Ob dahero gleich bey alten Leuten der eine Zweck des Eheſtandes hinwegfällt; ſo höret deswegen ihr Stand noch nicht auf ein Eheſtand zu ſeyn, weil dennoch der andere Zweck befördert wird, deſſen ſie gemeiniglich um ſo viel nöthiger bedürfen.

Wie ferne alte Leute des Eheſtandes fähig ſind.

§ 564.

Es iſt nun die Frage zu entſcheiden, ob im Stande der Natur ein Eheſtand zwiſchen mehr als zwo Perſonen ſtatt finden könne? Die **Polyandrie** iſt an ſich wiederſinniſch, weil ein Mann eher vielen Weibern, als ein Weib vielen Männern zu dem natürlichen Zwecke der Zeugungskräfte genug ſeyn kan. Daher kommt die Frage hauptſächlich auf die **Vielweiberey** oder **Polygamie** an; und was wieder dieſe eingewendet werden kan, das gilt von der Polyandrie ebenfalls.

Ob der Eheſtand zwiſchen mehr als zwo Perſonen ſtatt finden kan.

§ 565.

Daß die **Vielweiberey** zum Zwecke des Eheſtandes nicht nöthig ſey, erhellet theils daraus, weil es nicht darauf ankommt, daß viel Kinder erzeuget, ſondern daß ſie wohl erzogen werden, welches bey der Polygamie nicht leicht angehet; theils lehret auch die Erfahrung, daß die Welt durch die einfachen Ehen genugſam bevölckert werde, und

Daß die Vielweiberey zum Zwecke des Eheſtandes nicht nöthig iſt.

daß die Länder iezo ihre Einwohner nicht würden tragen können, wenn nicht ſo viele Menſchen wiederum in der Kindheit, oder ohne Kinder ſtürben. Es iſt ferner aus der Erfahrung bekannt, daß vielmehr die Länder, wo nur einfache Ehen geduldet werden, gemeiniglich volckreicher ſind, als diejenigen, wo die Polygamie erlaubet iſt. Allein es iſt die Frage, ob nicht nach dem Rechte der Natur die Polygamie wenigſtens zugelaſſen ſey, welches ich aber verneine.

§ 566.

Daß die Polygamie auch ohne Abſicht auf den laſterhaften Zuſtand der Menſchen wieder das Recht der Natur iſt.

Denn erſtlich, wenn wir auch nicht auf den verderbten Zuſtand des menſchlichen Geſchlechtes ſehen wolten; ſo lehret doch die Erfahrung, daß die Vielweiberey derjenigen Einrichtung der Welt wiederſtreite, welche lediglich durch nichts, als durch den göttlichen Willen gemacht wird; daher ſich auch einzelner Perſonen Befugniß nicht weiter, als dieſelbe anzeiget, erſtrecken kann. Man kan wegen der vielfältig gemachten Wahrnehmung nicht weiter in Zweifel ziehen, daß die Perſonen von beyderley Geſchlecht beynahe in gleicher Anzahl gebohren werden, iedoch mit dem Unterſchiede, daß der Mannsperſonen noch immer um einen mercklichen Theil mehr gebohren werden, welches auch ſehr nöthig iſt, weil deren viele durch Krieg und gefährliche Unternehmungen wiederum aufgeopfert werden, welches bey dem weiblichen Geſchlechte nicht ſo geſchiehet. Was

kan

kan dieſer Winck der Natur anders anzeigen, als daß die ordentliche Regel dieſe ſeyn muß, daß GOtt den Menſchen nur die Befugniß zu einfachen Ehen anweiſen will? Solten die mächtigern die Polygamie einführen wollen; ſo würden viele der andern eines natürlichen poſitiven Befugniſſes beraubet werden, an welchem ſie doch niemand zu kräncken berechtiget iſt.

§ 567.

Daß die Polygamie bey dem ietzigen Zuſtande der Menſchen der Tugend und Sicherheit der Zwecke des Eheſtandes zuwieder, und alſo unrecht iſt.

Hernach kan die Polygamie bey dem ietzigen laſterhaften Zuſtande der Menſchen mit der Tugend und Sicherheit der Zwecke des Eheſtandes noch viel weniger beſtehen. Denn es wird ſich unter den unterſchiedenen Müttern und Kindern groſſe Uneinigkeit hervorthun, wie man ſchon bey Stiefeltern und Stiefkindern mehrentheils wahrnimmt, ungeachtet die Hauptperſonen nicht mehr allerſeits am Leben ſind. Keine Mutter wird leichtlich das gemeinſchaftliche Beſte als ihr eigenes anſehen, ſondern nur vor ihre Kinder ſorgen. Es wird auch unter den Ehegatten keine rechte Liebe und Vertraulichkeit ſeyn, weil die veneriſche Liebe am erſten Eyferſucht verurſacht. Die allzuhäufige Anwendung der Zeugungskräfte machet theils geil, und verderbet das Gemüthe, theils ſchwächet ſie die Natur und hindert andere gute Zwecke. Daher wird der Mann entweder ſich ſelbſt an der tugendhaften Einrichtung ſeines Gemüths, oder an den Kräf-

ten ſeines Leibes, oder an ſeinen politiſchen Umſtänden, oder an allen zugleich ſchaden, oder er wird gemeiniglich nicht dem Verlangen aller ſeiner Weiber genug thun. Dieſes wird bey den Weibern zum Zanck, Eyferſucht, oder gar Ehebruch, bey dem Manne aber ebenfalls zu Argwohn, zur Eyferſucht, oder zur gewaltſamen Einſchränckung ſeiner Weiber Anlaß geben. Es lehret auch die Erfahrung, daß die Vielweiberey in den Ländern, wo ſie geduldet wird, ſowohl die höchſtunbefugte Verſtümmelung des männlichen Geſchlechtes durchs Caſtriren, zur unverdächtigen Bedienung und Hütung der Weiber, als auch die Geringſchätzung und gewaltſame Unterdrückung der Rechte des weiblichen Geſchlechtes, indem ſie ſclaviſch gehalten und eingeſperret werden, nach ſich gezogen hat. Iſt es denn aber etwas geringes, die Helfte des menſchlichen Geſchlechtes, und über dieſes auch einen Theil der andern Helfte, entweder in Unglück oder in offenbahre Gefahr der Ungerechtigkeit und Gewaltthätigkeit zu ſtürtzen, und zwar durch eine Sache, davon man keine Nothwendigkeit, auch keinen wahrhaften Nutzen vor das menſchliche Geſchlechte erweiſen kan, welche ordentlicher Weiſe Schaden nach ſich ziehet, und welche dem Wincke der Natur und derjenigen Einrichtung, welche bloß GOtt allein ohne alles Zuthun der Menſchen machet, daß nemlich die Perſo-

nen

nen von beyderley Geſchlecht in einerley Anzahl gebohren werden, ganz wiederſtreitet? Wolte man gleich nach eingeführten Republicken auf Seiten der Fürſten eine Ausnahme machen, und vorgeben, daß die angeführten Unbeqvemlichkeiten ſich bey denſelben vermeiden lieſſen; ſo leugne ich vors erſte, daß ſie ſich vermeiden laſſen. Denn die wichtigſten Gründe, daß nemlich dadurch das Gemüthe leichte geil, verdorben und zu wichtigen Geſchäften untüchtig gemacht wird, daß Eyferſucht und Uneinigkeit und die Verſtümmlung des männlichen Geſchlechts dadurch veranlaſſet wird, finden bey denſelben eben ſowohl ſtatt: und man hat darauf um ſo vielmehr zu ſehen, iemehr dem gantzen Lande an einem tugendhaften Fürſten gelegen iſt. Hiernächſt aber iſt zu bedencken, daß das Exempel der Fürſten Nachfolger machen und ſich das Uebel zunächſt auf ihre vertrauten und hernach immer weiter ausbreiten werde. Da auch die Fürſten keinen weltlichen Richter erkennen; ſo werden ſie das eingeräumte Befugniß am erſten mißbrauchen. Endlich aber kan auch ein Fürſt keine Befugniſſe haben, als welche ſich entweder aus dem Zwecke ſeines Amtes erweiſen laſſen, oder dem Menſchen im Stande der Natur zukommen. Alle übrige angemaßte Freyheit kommt ihm nicht von Rechts wegen zu, ſondern er nimmt ſich dieſelbe mit Gewalt. Jedoch räume ich

Daß auch die Fürſten hierinnen in Anſehung ihrer Perſonen keine Ausnahme zu machen berechtiget ſind.

ich ein, daß die Vermeidung der Polygamie nur eine hypothetiſche Pflicht ſey, § 183.

§ 568.

Ob es nach dem Rechte der Natur verbotene Grade gebe.

Da das bürgerliche Recht die Heyrath zwiſchen manchen Perſonen wegen der nahen Blutsfreundſchaft nicht verſtattet; ſo kan man fragen, ob es auch nach dem Rechte der Natur verbotene Grade gebe. In der Seitenlinie ſehe ich gar keinen Grund, dergleichen zu bejahen, die Perſonen mögen auch in gleicher oder ungleicher Linie ſtehen. Nur dieſes nehme ich aus, daß es der Klugheit deren Beobachtung da, wo die Sache Pflichten betrift, und von einziger oder ſicherſten Mitteln ihrer Beobachtung die Frage iſt, auch ſelber zur Pflicht wird, unleugbar gemäß iſt, zwiſchen Geſchwiſtern ordentlicher Weiſe keine Heyrath zu verſtatten, weil es ſonſten, da ſie in einer Familie erzogen werden, leicht üble Folgen haben könte. Eben dieſe Urſache, nemlich daß uns die Klugheit die Pflicht aufleget, theils den Verdacht, theils die Gefahr der Unzucht zu verhüten, findet auch bey der Heyrath mit dem Geſchwiſter des verſtorbenen Ehegatten, ordentlicher Weiſe ſtatt; gleichwie es hingegen überhaupt dem gemeinen Beſten nützlich und vor daſſelbe einer der wichtigſten Vortheile iſt, wenn ſich die Familien unter einander verheyrathen, und dadurch genauer und vielfacher verbinden, welches aber mit ſich bringt, daß die ſehr nahen Verwandten

ein=

einander nicht heyrathen ſollen. Wer nun das gemeine Beſte, wie ihn die ſchuldige allgemeine Menſchenliebe darzu verbindet, vor Augen hat, der ſoll ſich darnach richten, und von dem, was ein beſtes Mittel der gemeinen Wohlfarth iſt, ohne eine wichtige und klare Urſache keine Ausnahme machen oder verlangen. Hingegen in der abſteigenden Linie lehret uns eine natürliche innerliche Empfindung, daß die fleiſchliche Vermiſchung der Kinder mit ihren Eltern oder Stiefeltern ſchändlich ſey, und wieder die Ehrerbietung lauffe, welche man den Eltern ſchuldig iſt. Ob ſich auch gleich der Beweis nicht durch abſtracte Sätze völlig klar machen läſt; * ſo iſt doch daraus, daß alle

* Der wahre Grund davon liegt ohne Zweifel in der Natur des Gewiſſenstriebes, wie er in der Thelematologie erklärt worden § 132 u. f.

Denn aus dem Gefühl, welches der Gewiſſenstrieb weſentlich wircket, ergiebt ſich eine Ableitung deſſelben Gefühls, von dem Hauptobjecte des Grundtriebes auf die hier betrachtete Concluſion, durch eine leichte Schlußfolge; deren Bündigkeit deswegen in allen Gemüthern, wo der Gewiſſenstrieb nicht ſehr unterdrückt iſt, und in denen Fällen, wo er nicht ſehr verhindert iſt, leichtlich, und daher ordentlicher Weiſe unter allen Völckern, empfunden wird.

Ich will ſo viel ſagen, 1) gleichwie durch den Gewiſſenstrieb ein Gefühl der Verbindlichkeit gegen den, von welchem wir im Seyn und Weſen dependiren, in uns iſt, welches Gefühl erreget wird, ſo bald die darzu gehörigen Ideen im Verſtande lebendig werden, und zum Bewußtſeyn gelangen: ſo breitet ſich auch das Gefühl einer ähnlichen Schuldigkeit auf alles dasjenige aus, wo irgend ein ähnliches

alle wohlgeſittete Völcker dergleichen Vermiſchung vor ſchändlich gehalten haben, zu ſchlieſ-

ches Verhältniß der Dependenz wahrgenommen wird, und wiefern man es wahrnimmt. Denn die Dependenz und eine Schuldigkeit, derſelben gemäß zu handeln, ſind eben die Hauptideen, auf welche der Grundtrieb des Gewiſſens abgerichtet iſt, und welche Idee deswegen der Seele anerſchaffen iſt, § 92. Nun empfinden wir, vermittelſt des Gewiſſenstriebes, eine Schuldigkeit zur Verehrung oder Ehrerbietung gegen den, von welchem unſer Daſeyn dependiret; und das um ſo viel mehr, je lebhafter die Gedancke von dieſer Dependenz, und je gröſſer die Dependenz ſelber iſt. Daher wirckt das Gewiſſen ein Gefühl der vollkommenſten Verbindlichkeit gegen GOtt, von welchem wir im Seyn, Weſen und Wircken, und auf alle mögliche Weiſe, und nothwendig, dependent ſind. Da ſich derowegen eine Dependenz des Daſeyns auch zwiſchen Eltern und Kindern befindet, wiefern nemlich die Kinder den Eltern ihr Leben zu dancken haben: ſo breitet ſich das Gefühl von einer aus der Dependenz obliegenden Schuldigkeit auch auf das Verhältniß zwiſchen Eltern und Kindern natürlicher Weiſe aus.

2) Es iſt aber dieſes Gefühl eine Empfindung einer ſchuldigen Ehrerbietung. Das Verhältniß aber zwiſchen Ehegatten iſt von ganz anderer Art, und die Gleichheit des Standes, die Familiarität, und die Art der übrigen zum Zweck der Ehe wirckſamen Triebe, iſt ein Contrarium von jener Ehrerbietung.

3) So wahr dieſer Grund iſt; ſo wird man doch leicht einſehen, warum er ſich in diſtincten Begriffen gegen Widerſprecher nicht leicht klar genug machen läßt. Denn erſtlich erklären die Philoſophen den Begriff des Gewiſſens oft ſehr mangelhaft, und verderben ihn vielmehr. Hiernächſt werden die Empfindungen des Gewiſſens leicht betäubet, verhindert, oder niedergedrückt, ſonderlich bey wollüſtigen, geilen, leichtſinnigen, zerſtreueten, boshaftigen Perſon. Aus beyden folget, daß die Empfindung des Schändlichen, welches in der fleiſchlichen Vermiſchung zwiſchen Eltern und Kindern, von Gewiſſenhaften durch ein Gefühl wahrgenommen wird,

ſchlieſſen, daß dieſe innerliche Empfindung der Schändlichkeit einen natürlichen Grund in

wird, doch nicht bey allen Menſchen, auch nicht zu allen Zeiten, in diſtincten Begriffen deutlich gemacht werden kan. Vielmehr gehet dieſes moraliſche Gefühl bey manchen gar unter, welches jedoch nur ſelten mit Beſtändigkeit und auf immer geſchiehet, wie ſolches die gemeinen Begriffe von der Blutſchande, unter allen Völkern beweiſen.

4) Weil das Gefühl der Schändlichkeit einer unehrerbietigen Aufführung gegen den, von welchem man dependent iſt, eine nothwendige Folge iſt von der anerſchaffenen Empfindung der Schuldigkeit gegen Gott, deren Beobachtung Gott nach ſeiner Heiligkeit nothwendig verlanget, und eben darzu den Gewiſſenstrieb uns anerſchaffen hat; Und weil demnach dieſer ohne jenes gar nicht ſeyn kan: So ſiehet man daraus, wie weſentlich auf Seiten Gottes die Anerſchaffung eines ſolchen Triebes in der menſchlichen Natur ſey, vermöge welches ſich ein Abſcheu gegen die Blutſchande zwiſchen Eltern und Kindern reget. Es erhellet aber auch zugleich, warum dieſer Abſcheu, und das Gefühl der Schuldigkeit, vermöge welcher zwiſchen Eltern und Kindern keine fleiſchliche Vermiſchung geſchehen ſoll, dennoch bey Leuten unterdrückt wird, und endlich wegfällt, welche Gott und göttliche Pflichten nichts achten. Denn er iſt eine Folge von der Wirkſamkeit des Gewiſſenstriebes, welche demnach auſſen bleibt, wo ſich dieſer Trieb nicht mehr reget.

Ich muß noch hinzuſetzen, daß ſich aus dem geoffenbahrten göttlichen Worte hier noch viel genauere Beſtimmungen und Erläuterungen darzu finden laſſen, die aber in die Philoſophie nicht gehören. In dem Plan des göttlichen Werkes, das er durch die Schöpfung angefangen, und in Ewigkeit fortführet, iſt das menſchliche Geſchlechte ein Hauptſtück, und wiederum bey dieſen iſt es das Syſtem der Zeugung. Das Specialere dieſes Planes kan nur die Offenbarung lehren, die aber auch urſprünglich allgemein geweſen, und nur da fehlet, wo ſie die Menſchen haben untergehen laſſen, oder ſich ſogar noch darzu gegen deren Herſtellung wehren. Aber alle Verbrechen, welche dem göttlichen

in der menſchlichen Seele habe. Denn man ſähe ſonſt nicht, wie ſie hätte allgemein werden können, oder warum ſie es beſtändig hätte bleiben ſollen. Es gehöret alſo dieſelbe mit zu denen zu unſerm Gewiſſenstriebe gehörigen angebohrnen Ideen, § 137. Im geringern Grade ſchicket ſich eben dieſer Grund auch auf die Heyrathen mit dem Geſchwiſter der Eltern, oder den hinterlaſſenen Ehegatten derſelben.

§ 569.

Ob die Anverwandten die Pflicht haben die Kinder ihrer verſtorbenen Freunde zu erziehen.

Die Eltern haben die Pflicht ihre Kinder zu erziehen, § 549. Es iſt aber die Frage, auf wen dieſe Pflicht nach dem Ableben der Eltern komme. Die Sicherheit ihrer Erziehung erfordert, daß man ſie nicht dem guten Glücke ohne alle Beſtimmung überlaſſe. Folglich werden im Stande der Natur die nächſten Anverwandten die Schuldigkeit haben, vor die Erziehung der Kinder ihrer verſtorbenen Freunde zu ſorgen. In Republicken aber fällt dieſer Grund hinweg, weil die Obrigkeit vor die ſichere Erziehung der Wayſen auch auf andere Art ſorgen kan. Jedoch iſt derſelbe die Urſache, warum man in vielen

Plane, ſo weit er das Syſtem der Fortzeugung der Menſchen betrift, entgegen ſind, gehören unter die ſehr groſſen und wichtigen; Und der gewöhnliche Mangel der Einſicht ihrer Gröſſe gehört unter die Proben der groſſen Unwiſſenheit der Menſchen in Sachen, die doch viel wichtiger ſind, als die Dinge, die ſie etwa zu wiſſen pflegen. Was die Folgen davon ſeyn müſſen, muß ebenfalls aus Vernunft und Offenbahrung zuſammen, und aus der letztern vornemlich, beurtheilet werden.

ſen Fällen empfindet, daß es billig ſey, ſich der Kinder ſeiner verſtorbenen, oder welches zu dieſem Zwecke gleich gilt, ſeiner armen Anverwandten anzunehmen, § 369.

§ 570.

Daß die Zeugungskräfte nicht anders als im Eheſtande und um des rechten Zweckes willen gebraucht werden dürfen.

Der Gebrauch der Zeugungskräfte iſt vermöge der Natur derſelben zu nichts, als zur Erzeugung der Kinder geſchickt. Auſſer dem Gebrauche aber dienen die Zeugungskräfte, wie die Erfahrung lehret, zur Stärcke und Vegetation desjenigen Subjectes ſelbſt, welches dieſelben beſitzet, daher ſich auch dieſelben nicht eher äuſſern, als bis der Körper zu ſeiner gehörigen Vollkommenheit gelanget iſt, woraus man ſchlieſſen kan, daß zuvor die Natur dasjenige, was darzu gehöret, zum Nutzen des wachſenden Menſchen ſelbſt anwendet. Demnach iſt auch die Fortpflantzung des Geſchlechtes der einzige Zweck GOttes, welchen er durch den Gebrauch der Zeugungskräfte zu befördern geſucht hat. Die Kinder aber ſollen nicht nur erzeuget, ſondern auch erzogen werden, welches mit Sicherheit nicht anders als im Eheſtande geſchehen kan, § 550. Die Erziehung aber iſt höchſt beſchwerlich. Da nun GOtt die Anwendung der Zeugungskräfte vermittelſt eines natürlichen Triebes mit Vergnügen verknüpft hat; ſo ſiehet man, daß der Zeugungstrieb zu dem Ende in die Natur geleget worden, daß er die Menſchen zum Eheſtande antreiben, und zugleich durch das dar-

aus entſtehende Vergnügen die Koſtbarkeit und Beſchwerlichkeit deſſelben verſüſſen ſoll. Hingegen wenn Jemand das Vergnügen des Geilheitstriebes ſelbſt zum Zwecke machen, und es um ſeiner ſelbſt willen ſuchen will; ſo iſt ſolches wenigſtens der gemeinen Sicherheit des Eheſtandes und der guten Erziehung tüchtiger Bürger des gemeinen Weſens, allezeit nachtheilig, des Schadens zu geſchweigen, der vor einzelne Perſonen oder Familien daher entſtehet. Demnach iſt die Anwendung der Zeugungskräfte auſſer dem Eheſtande, ja überhaupt ohne den rechtmäſſigen Zweck Kinder zu erzeugen, da ſie bloß um des Vergnügens willen geſchiehet, wieder die göttlichen Abſichten, und mithin ſündlich und eitel. Die Anwendung der Zeugungskräfte auſſer dem Eheſtande heißt **Hurerey.** Hingegen die Vereinigung derſelben im Eheſtande mit einer andern Perſon, als mit dem Ehegatten, heißt **Ehebruch.** Beydes iſt daher ſündlich, und zwar um ſo viel mehr, weil dadurch auch der Eheſtand ſelbſt in Verachtung und Unſicherheit geräth, wo nicht, wie gemeiniglich, andere noch erſchrecklichere Folgen daraus entſtehen. Eben dieſes gilt noch vielmehr von den unnatürlichen Laſtern und ſtummen Sünden.

Was Hurerey und Ehebruch iſt.

§ 571.

Was von denen aus dem Zeugungstriebe ab-

Aus dem Zeugungstriebe entſtehen, wie aus allen andern Trieben, gewiſſe andere abſtammende Begierden, § 74, welche, wie ferne

ne ſie von ihm allein ihren Urſprung nehmen, auf nichts anders gehen können, als was die Mittel, antreibenden Urſachen, Wirckungen und Zeichen, desjenigen, was zur Erzeugung nöthig iſt, oder überhaupt zum Unterſchiede der beyden Geſchlechter gehöret, entweder ausmacht, oder die Idee davon lebhaft macht und unterhält, § 76. Wenn nun dieſelben natürlich, und nicht aus der Art geſchlagen ſind; ſo haben dieſelben in ihrer gehörigen Subordination, und unter der Bedingung der nöthigen Klugheit, im Eheſtande dieſen guten Nutzen, daß dadurch die eheliche Liebe lebhaft und wirkſam erhalten wird, welches um ſo viel dienlicher iſt, weil das nächſte Object des Zeugungstriebes gar zu ſelten vorhanden ſeyn kan und darf. Hingegen iſt klar, daß ihnen auſſer dem Eheſtande und ohne Abſicht auf denſelben niemand nachzuhangen berechtiget ſey, weil ſie alsdenn nicht nur zum Misbrauche des ohnedem allzuſtarcken Zeugungstriebes Anlaß geben, ſondern auch ohne Zweck und alſo böſe ſeyn würden, § 230. Sind aber die abſtammenden Begierden gar verirrt; ſo ſind ſie allezeit höchſtböſe. Sie ſind aber auch ſchon in ſofern vor verirrt zu halten, wiefern etwas dem vernünftigen Gebrauche der Zeugungskräfte, und der Einſchränckung deſſelben, wiederſtreitendes darinnen anzutreffen iſt, ob ſie gleich übrigens aus dem Zeugungstriebe, ſo lange er nicht vorſichtig regieret wird, natürlicher

ſtammenden Neigungen zu halten iſt.

licher Weiſe abſtammen. Hieher gehöret dem-nach auch dasjenige, was ſeiner Natur nach im kurtzen Eckel und Ueberdruß nach ſich ziehet, und mithin alles, was man Unfläthe-rey nennet, dergleichen auch im Eheſtande wenigſtens ſchon deswegen ungerecht iſt, weil ſolches der Sicherheit und Beſtändigkeit der ehelichen Freundſchaft zuwieder iſt.

§ 572.

Groſſe Wichtigkeit der Pflichten der Keuſchheit.

Diejenige Regierung der Zeugungskräfte und derer daraus abſtammenden Begierden, da dieſelben nicht anders als den göttlichen Abſichten gemäß angewandt werden, heißt Keuſchheit, welche dahero in die innerliche und äuſſerliche einzutheilen iſt, § 307. Das Gegentheil derſelben iſt die Unzucht, welche viel innerliche und äuſſerliche, grobe und ſubtilere, Gattungen unter ſich begreift. Es iſt demnach die Keuſchheit nicht allein eine allgemeine Tugend, ſondern wir haben uns auch um ſo vielmehr darauf zu befleiſſigen, ie ſtärcker die unordentlichen Triebe von Natur ſind; ie leichter ſie erwecket, ja, auch ohne daß der Verſtand allererſt einen Satz macht, durch die bloſſe Empfindung der Gegenwart ihres Objects, oder eines gewiſſen Zuſtandes im Körper, rege gemacht werden; ie mehr ſie gleichwohl das gantze Gemüthe einnehmen und verderben; ie wichtiger der Zweck iſt, dem ein unzüchtiger zuwieder handelt; ie unbilliger, § 307, niederträchtiger und ſchädlicher dieſes Laſter an ſich

ſelbſt

ſelbſt iſt; und ie mehr es allbereits eingeriſſen iſt. Es zeiget eine groſſe Verwilderung und Unvernunft der Menſchen an, daß ſie die Pflichten der Keuſchheit vor geringe achten, da ſich doch wegen des Zuſammenhanges mit den allerwichtigſten Endzwecken GOttes mit unter die gröſten gehören. Man hat auch im gemeinen Weſen auf die Beobachtung derſelben ſorgfältig zu ſehen, ob es gleich freylich gewiß iſt, daß man mit der bürgerlichen Beſtrafung der Sünden der Eitelkeit nicht ſo, wie mit Beſtrafung der Sünden der Bosheit, § 266, verfahren kan. An ſich aber wiederſtreitet die Unzucht der gemeinen Wohlfahrt eben ſo ſehr, als Aufruhr, Diebſtahl oder Meineyd; wie ſie denn auch bey denen damit befleckten, oder dadurch unglücklich gewordenen, Perſonen hernach zu den gröſten Laſtern ferner Anlaß giebt. Die Ausflüchte, welche die Vertheidiger der Unkeuſchheit hierwieder zu ſuchen pflegen, ſind von gar keiner Erheblichkeit. Ich will zur Erläuterung nur ein paar derſelben anführen. Z. E. Einige geben vor, daß der Beyſchlaf gewiſſen Naturen zur Geſundheit diene, und ihnen deswegen nicht ſchlechterdings verwehret werden dürfe, wenn dieſelben, politiſcher Urſachen wegen, nicht heyrathen könten, oder wenn ſie deſſelben mehr, als ihnen ihr Eheſtand bey gewiſſen Umſtänden verſtattet, benöthiget wären. Allein erſtlich iſt ſolches ordentlicher Weiſe nicht erweiß-

Ob die Unkeuſchheit bisweilen der Geſundheit wegen zu erlauben iſt.

weißlich, ſondern man vermuthet es nur, und behauptet es hernach aus Leichtſinnigkeit, und redet übelgearteten Leuten zu Gefallen. Daß die völlige Keuſchheit, ich meyne die Enthaltung der fleiſchlichen Vermiſchung, verbunden mit der innerlichen Reinigkeit des Gemüthes und Vermeidung geiler Phantaſien und heftiger Reitzungen der Triebe, Jemals an der Geſundheit an und für ſich ſelbſt ſchädlich ſey, wird wohl Niemand erweiſen. In denen Exempeln, auf welche man ſich beruffet, liegt es ganz gewiß, oder ſehr wahrſcheinlich, an dem Mangel der innerlichen Keuſchheit, und das Uebel entſtehet aus der Verwehnung der Erfüllung geiler Begierden, die ſich doch im Stande heftiger Reitzung befinden, und darinnen durch geile Phantaſien, durch vorſetzliches Nachhängen, durch den Umgang mit reitzenden Objecten, und durch eine gewiſſe reichliche Nährung des Leibes bey weniger Arbeit oder vielem Müßiggang, unterhalten werden. Die Erfahrung lehrt es auch an denen Beſtien, daß es ihnen an der Geſundheit nicht ſchadet, wenn ſie nicht zugelaſſen werden, wenn ſie nur auch keinen Reitzungen der Geilheit bloß geſtellet werden, und wenn ſie mit Arbeit beſchäftiget ſind. Zum andern wenn es auch vor gewiſſe Naturen ein wahres Mittel der Geſundheit wäre, der Wolluſt zu pflegen; ſo iſt doch ſolches niemals ein einziges Mittel. Denn die Beherrſchung

ſeines

ſeines Gemüthes, die Verhütung geiler Phantaſien, und die gehörige Aenderung der Diät, wobey der Leib nicht ſo überflüſſig genähret, und mehr zur Arbeit angeſtrengt würde, werden den verhofften Nutzen vor die Geſundheit eben ſo gut bewerckſtelligen. Wie könte man denn aber zu einem der menſchlichen Geſellſchaft ſchädlichen Mittel ſeiner Abſichten berechtiget ſeyn; ſo lange unſchädliche Mittel da ſind? Das bloſſe Vergnügen darf, weil daſſelbe nur der Nebenzweck des menſchlichen Lebens iſt, § 217, mit Uebertretung der Pflichten gegen die Geſellſchaft den Ausſchlag nicht geben. Endlich wenn auch das angebliche Mittel der Geſundheit vor gewiſſe Perſonen wircklich ein einziges wäre; ſo darf der Vortheil einzelner Perſonen der gemeinen Sicherheit menſchlicher Wohlfarth doch nicht vorgezogen werden. Wer würde es billigen, wenn Jemand unter dem Vorwande ſtehlen, oder andere betrügen wolte, weil er ſonſt nicht ſo bequem leben könnte, als ſein ſehr heftiger Appetit verlange, und doch nichts davor könne, daß er nach ſeinen politiſchen Umſtänden nicht bezahlen könne, was mancher Schlemmer wegen der Glücksgüter, die er ohne ſeine Würdigkeit beſitzet, genieſſe? Ja wer würde das Stehlen, oder den Betrug, auch ſelbſt in dem Falle erlauben, wenn Jemand vorgebe, daß er ſeiner Geſundheit wegen eine Diät führen, oder eine Cur brauchen müſte,

welche koſtbarer wäre, als er bezahlen könte? Man müſte aber ſehr voreilig urtheilen, wenn man leugnen wolte, daß der menſchlichen Wohlfarth an der Sicherheit des Eheſtandes, und der davon abhangenden Erziehung guter Bürger, wenigſtens eben ſo viel, als an der Sicherheit des Eigenthumsrechtes gelegen ſey. Ein Vernünftiger muß demnach vielmehr bedencken, daß auch ein wahres, ja ein einziges, Mittel einer an ſich ſelbſt unſchuldigen Abſicht, deswegen nicht ſogleich auch ein gutes oder erlaubtes Mittel iſt. Andere verdrehen den Begriff von der ſogenannten Gabe der Enthaltung, und geben vor, daß im eheloſen Stande nur diejenigen keuſch leben könten, welche dieſelbe Gabe beſäſſen, die aber nichts allgemeines ſey. Allein es iſt auch dieſes mehr eine Spötterey, als ein Gegengrund. Denn die Gabe der Enthaltung iſt nicht der Unzucht, ſondern dem Brunſt leiden, entgegen geſetzet, und beſtehet in der Fähigkeit im eheloſen Stande ohne Beſchwerlichkeit zu leben. Was folget nun daraus, wenn Jemand, der nach ſeinen politiſchen Umſtänden nicht heyrathen kan, dieſelbe nicht beſitzet? Darf er deswegen Pflichten hintanſetzen, und ſoll er nicht vielmehr ſich ſelbſt deſto vorſichtiger beherrſchen, und eine Beſchwerlichkeit mit Geduld ertragen, die er, ohne laſterhaft zu ſeyn, nicht vermeiden kan, eben auf die Art, wie gar viele Arme die

Was von der Gabe der Enthaltung zu halten iſt.

Beſchwerlichkeit des Armuths ertragen müſſen, ohne daß ihnen die Reichen deswegen das Recht einräumen, die Pflichten in Anſehung des Eigenthumsrechtes übertreten zu dürfen? Wiewohl, wenn man abrechnet, woran die Menſchen durch ihre unbändige Phantaſie, Faulheit und Unmäßigkeit, ſelbſten Schuld ſind, ſo verdienet die Beſchwerlichkeit, welche mit der Keuſchheit verbunden ſeyn kan, mit derjenigen nicht einmahl verglichen zu werden, welche gar viele Arme ertragen müſſen, um unter groſſer Arbeit, und bey kümmerlicher Nahrung, ehrliche Leute zu bleiben.

Das VIII Capitel.

Von den Pflichten und Befugniſſen der Eltern und Kinder gegen einander.

§ 573.

Die Eltern haben die Schuldigkeit, die Kinder zu erziehen, § 549. GOtt hat ihnen auch dazu einen beſondern Grundtrieb eingepflantzet, theils die Erziehung im Fall der ermangelnden Tugend in gröſſere Gewißheit zu ſetzen, theils ihnen dadurch die Arbeit und Beſchwerlichkeit der Erziehung angenehm zu machen. Dieſer Trieb ſcheinet gemeiniglich bey dem weiblichen Geſchlechte noch ſtärcker als bey dem männ-

Die Eltern haben die Pflicht, die Kinder zu erziehen.

männlichen zu ſeyn, vielleicht weil ſie ordentlicher Weiſe am meiſten Beſchwerlichkeit mit den Kindern auszuſtehen haben. Es iſt auch dabey kein Unterſcheid zu machen, die Kinder mögen ehelich oder unehelich ſeyn, ſondern die Pflicht der Erziehung liegt beyden Eltern einmahl ſowohl als das andere ob, obgleich die bürgerlichen Geſetze zu deſto gröſſerer Hochachtung des Eheſtandes den unehelichen Kindern weniger bürgerliche Rechte, als den ehelichen zugeſtehen. Man kan auch nicht einwenden, daß, da die Erzeugung unehelicher Kinder ungerecht geweſen, und aus einer ungerechten That keine Verbindlichkeit erwachſen könne, folglich auch keine Pflicht zur Erziehung derſelben entſtanden ſeyn könne. Denn den letztern Satz kan man nicht einräumen. Es kan nur daraus, daß einer eine ungerechte That ſchon einoder etlichemahl gethan hat, keine Befugniß entſtehen, dieſelbe noch weiter zu thun. Ob aber nicht aus dem, was das Weſen der That ausmacht, gewiſſe Befugniſſe und Pflichten entſtehen können, muß iedesmahl beſonders unterſuchet werden. Daß aus einer ungerechten That Pflichten entſtehen können, ſiehet man ſchon daraus, weil die Pflichten der Erſetzung daher zum Theil ihren Urſprung nehmen. Wenn durch das Geſetze der Natur an das bloß phyſicaliſche Weſen der Handlungen gewiſſe Befugniſſe und

Sie mögen ehelich oder unehelich ſeyn.

Beantwortung eines Einwurfs.

und Pflichten verknüpft ſind; ſo können die-ſelben dadurch nicht hinwegfallen, daß dabey nicht auch die gehörigen relativiſchen Um-ſtände beobachtet worden ſind. Und ſo ver-hält es ſich mit dem Stande der Eltern und Kinder. Die Pflichten und Befugniſſe derſelben haben ihren Urſprung aus der Er-zeugung, und mithin können die daraus noth-wendig flieſſenden Folgen nicht hinwegfallen, die Erzeugung mag gerecht oder ungerecht geweſen ſeyn.

§ 574.

Zur Erziehung ſelbſt aber gehören drey Stücke, 1) die Sorge vor die Erhaltung des Lebens, der Kräfte und Geſundheit der Kinder, 2) die Unterweiſung und Ange-wöhnung zur Tugend, 3) die Unterwei-ſung und Angewöhnung zu ſolchen Fertig-keiten, Künſten und Geſchicklichkeiten, da-durch ſie nützliche Mitglieder der menſch-lichen Geſellſchaft werden, und ſich, nach-dem ſie herangewachſen, ehrlich forthelfen können, dabey denn auf den natürlichen Beruff und die eigene Luſt der Kinder zu ſehen iſt, §486, 488. Demnach ſind bey-de Eltern verbunden, vor dieſe drey Stücke redlich und nach Vermögen zu ſorgen, wel-ches ſie entweder ſelbſt oder durch andere verrichten können, dahingegen ſie alles das-jenige, was dieſen Pflichten zuwieder iſt, zu vermeiden haben. Wie ſolches geſche-hen könne, muß die Klugheit und die iedes-

Was zur Erziehung gehöret.

mah-

mahlige Beſchaffenheit der Umſtände lehren, welches auszuführen hier der Ort nicht iſt. Weil ferner die Menſchen auch das Recht haben, bey ihrem Abſterben andere zu Erben einzuſetzen, § 531; ſo können Eltern, welche unerzogene Kinder hinterlaſſen, die Erziehung auch nach ihrem Abſterben noch dadurch beſorgen, wenn ſie ihren Kindern ihr Vermögen, oder wenigſtens einen ſolchen Theil davon, als zur Erziehung genug iſt, durch Erbſchaft hinterlaſſen. Und dahero ſollen ſie es thun. Ja geſetzt auch, daß Eltern ihre Kinder nicht unerzogen hinterlaſſen: ſo iſt doch zu bedencken, daß dieſelben diejenigen ſind, welche GOtt nach dem Laufe der Natur am genaueſten mit ihnen verknüpfet hat. Da man nun auch dasjenige thun ſoll, was der phyſicaliſchen Dependentz der Menſcheu von einander gemäß iſt, § 365; ſo ſind Eltern ſchuldig, ihren auch ſchon erzogenen Kindern ihr Vermögen entweder gantz, oder einen anſehnlichen Theil davon zuzuwenden, wenn ſolches nicht vielleicht andere Umſtände verwehren, z. E. wenn die Kinder durch ein laſterhaftes Leben, beſonders durch Verſündigung an ihren Eltern ſelbſt, ſich deſſen unwürdig gemacht hätten, daß ihnen dahero mit Recht würdigere Perſonen vorgezogen würden, § 420.

Pflichten der Eltern gegen die Kinder in Anſehung der Erbſchaft.

§ 575.

§ 575.

Weil nun in der Wahl der Mittel bey der Erziehung viel unbeſtimmtes iſt, da entweder unter etlichen nach Belieben gewehlet werden kan, oder da ſich doch nicht leicht ausmachen läſt, welches das beſte ſey, oder worüber wenigſtens im Stande der Natur niemand dem andern ſein Urtheil aufdringen kan; ſo müſſen die Eltern auch die Befugniß haben, nach reiflicher Ueberlegung ihrem eigenen Gutachten darinnen zu folgen, wiefern nicht denen im Rechte der Natur ausgemachten Pflichten wiederſtritten wird. Und dieſe Befugniß heiſt die väterliche Gewalt, wiewohl ſie der Mutter ebenfalls zukommt, welche demnach in nichts anders als in einem Rechte der Eltern beſtehet bey der Erziehung ihrer Kinder, die durch das Recht der Natur unbeſtimmt gelaſſenen Umſtände nach ihrem Gutachten zu beſtimmen. Rechte der Eltern über die Kinder. Die väterliche Gewalt.

§ 576.

Demnach erſtreckt ſich die väterliche Gewalt nicht dahin, daß Eltern ihre Kinder wegſetzen, verkauffen, verſtümmeln, oder gar tödten dürfen, es geſchehe nun das letztere durch gewaltſames Handanlegen, oder durch Unterlaſſung der nöthigen Wartung. Denn in dem Rechte der Natur iſt ſchon ausgemacht, daß Eltern ihre Kinder eben deswegen, weil ſie auch Menſchen ſind, nicht als bloſſe Mittel, ſondern als letzte Endzwecke Wodurch man die väterliche Gewalt zu weit ausdehnet.

GOt-

GOttes anzuſehen haben, welchen, ſo bald ſie zu ſeyn anfangen, mit ihnen gantz einerley natürliche Rechte zukommen, nemlich alle diejenigen Rechte, welche aus der menſchlichen Natur und der Verknüpfung der Menſchen in der gegenwärtigen Welt herflieſſen.

§ 577.

Die väterliche Gewalt begreifft das Recht zu züchtigen unter ſich.

Jedoch giebt wohl die väterliche Gewalt den Eltern das Recht, ſich zum Beſten ihrer Kinder nach Befinden auch unangenehmer Zwangsmittel bedienen zu dürfen, welches züchtigen heiſt. Denn die Pflicht der Erziehung, vermöge welcher den Eltern zukommt, das Beſte ihrer Kinder nach ihrem Gutachten zu beſorgen, iſt eine in Anſehung der Perſonen völlig determinirte Pflicht. Daher entſtehet eine beſondere ſubjectiviſche Pflicht und Befugniß, Zwang zu gebrauchen, § 545. Eben dieſes läſt ſich auch ſchon daraus ſchlüſſen, weil das Recht der Züchtigung und der vernünftige Gebrauch derſelben ein unentbehrliches Mittel zur eigenen Wohlfahrt der Kinder iſt, weil der Menſch, wiefern er den völligen Gebrauch ſeiner Vernunft noch nicht hat, durch phyſicaliſche Mittel auf die Art, wie die Thiere, zum Guten, wenn es nöthig iſt, angehalten werden muß. Die Züchtigung dienet nemlich theils darzu, daß die angebohrnen unrichtigen Neigungen, § 250, bey Zeiten gedämpfet und entkräftet werden; theils, daß nicht böſe Gewohnheiten, welche hernach ſchwerlich

wiederum getilget werden, und das Gemüthe leichtlich in Sclaverey ſetzen, § 54, entſtehen, ſondern vielmehr das Gemüthe nach und nach ungehindert zu dem Beſitze derjenigen Bedingungen gelange, welche zu einer wahrhaftig freyen That, § 45, und alſo zur ſelbſtthätigen Bildung der Tugend in demſelben nöthig ſind; theils auch, daß, ſo lange einmahl noch keine wahrhaftig moraliſche Tugend da iſt, zum wenigſten das materiale Gute, § 177, geſchehe.

§ 578.

Wie die väterliche Gewalt nach und nach abnimmt.

Zugleich erhellet auch, daß die Rechte der väterlichen Gewalt um ſo viel mehr abnehmen, ie mehr die Kinder an Alter und Verſtande zunehmen, bis ſie endlich alsdenn gantz aufhöret, wenn die Kinder von den Eltern keine Erziehung mehr brauchen und genieſſen. Bey Töchtern iſt alſo das Ende der väterlichen Gewalt ordentlicher Weiſe nicht eher, als nach ihrer Verheyrathung zu ſetzen, darauf ſich auch das Recht der Eltern gründet, über die Verheyrathung derſelben zu diſponiren, iedoch nur in ſo fern, daß ſie, weil doch ihre Töchter hernach erwachſen ſeyn müſſen, und der Zweck und das Schickſal der Heyrath ſie ſelbſt angehet, dieſelben nicht zwingen, und ſich auch nicht weigern dürfen, vernünftige Gegenvorſtellung von ihnen anzunehmen.

§ 579.

Befugniſſe der Kinder gegen die Eltern.

Nunmehro laſſen ſich auch leicht die Befugniſſe beſtimmen, welche die Kinder gegen die Eltern haben. Sie können nemlich ihre Erziehung, ingleichen ihren Unterhalt von ihnen ſo lange fordern, bis ſie in derjenigen Lebensart, zu welcher ſie von den Eltern beſtimmt worden, ſo weit gekommen ſind, daß ſie ſich ſelbſt forthelfen können. Jedoch gilt ſolches nur unter der Bedingung, wiefern ihnen ſolches die Eltern zu geben ohne Verluſt ihrer eigenen Nothdurft im Stande ſind. Ferner haben die Kinder die Befugniß zu fordern, daß die Eltern auf ihre Gegenvorſtellungen, wieferne ſie recht haben, und zum Gebrauche ihrer eigenen Vernunft gekommen, acht haben, und ſie in der natürlichen Freyheit, welche allen Menſchen zukommt, ohne Noth nicht einſchräncken ſollen. Noch weiter können ſie bey erlangter Reiſe des Verſtandes verlangen, daß man ſie nicht zu einer Lebensart wieder den Trieb ihrer eigenen Natur nöthige, oder ſie an Erwehlung deſſen, worzu ſie einen natürlichen Beruff haben, hindere. Endlich haben ſie auch das Recht, wieferne nicht ein ausdrücklicher letzter Wille der Eltern vorhanden iſt, das Vermögen derſelben gantz zu erben, auſſerdem aber doch zu verlangen, daß ſie von der Erbſchaft nicht gantz ausgeſchloſſen werden, zumahl wieferne ſie deſſelben noch zu ihrer Erziehung benöthiget

get ſind. Die letztern Rechte können und ſollen andere nach Abſterben der Eltern, wenn die Kinder noch unerzogen ſind, in ihrem Nahmen und zu ihrem Beſten verwalten.

§ 580.

Die **Pflichten**, welche Kinder ihren Eltern ſchuldig ſind, entſtehen aus zweyerley Grunde. Einige ſind Pflichten der **Danckbarkeit**, einige aber ſind **natürliche Kindespflichten**, welche aus derjenigen phyſicaliſchen Dependentz von den Eltern ihren Urſprung nehmen, vermöge welcher ſie ihnen ihr Leben zu dancken haben.

Wie vielerley die Pflichten der Kinder gegen die Eltern ſind.

§ 581.

Die Erziehung faſſet nemlich ſehr groſſe Wohlthaten in ſich. Sie ſind an ſich ſehr groß, weil ſie überaus viel Beſchwerlichkeit und Koſten erfordern, und den Grund zu der gantzen Wohlfahrt der Kinder legen. Es ſind Wohlthaten, deren die Kinder nicht entbehren konten, welche ihnen auch andere gar nicht, oder nicht leicht erwieſen haben würden. Daher ſind ſie den Eltern davor Lebenslang zur Danckbarkeit verbunden, § 453; welche Verbindlichkeit um ſo viel gröſſer iſt, ſo lange ſie noch in der Familie der Eltern unterhalten werden, wiewohl ſie auch nachgehends Lebenslang übrig bleibt.

Die Kinder ſind gegen die Eltern zur Danckbarkeit verbunden.

§ 582.

Allein dieſes ſind diejenigen Pflichten der Kinder noch nicht alle, welche die Natur un-

Es giebt aber auch noch andere Pflichten.

unwiederſprechlich lehret, dergeſtalt, daß ſie auch von allen Völckern vor heilig und unverbrüchlich erkannt werden. Denn wir empfinden innerlich, daß den Kindern auch eine groſſe Pflicht der Ehrerbietung und Liebe gegen ihre Eltern ſchon deswegen oblieget, weil ſie ihre Eltern ſind, ungeachtet ſie dieſelben nicht erzogen haben, oder auch wohl nicht haben erziehen wollen. Es iſt zwar nicht zu verwundern, wenn die Natur zugleich lehret, daß die Pflichten der Kinder gegen ihre Eltern in den beyden letzten Fällen doch geringer werden, weil nemlich nicht alle beyde Gründe der Verbindlichkeit vorhanden ſind. Jedoch bleibt allezeit die Empfindung einer wircklichen Verbindlichkeit übrig, wenn ſie nicht durch böſe Gewohnheiten und Vorurtheile unterdrücket wird. Und da dieſelbe allen wohlgeſitteten Völckern, ſo viel nur die Erfahrung lehret, gemein iſt; ſo muß ſie unſtreitig einen natürlichen Grund haben.

§ 583.

Welche aus der natürlichen Dependentz der Kinder von den Eltern entſpringen.

Und derſelbe liegt in der natürlichen Dependentz, vermöge welcher die Kinder ihren Eltern ihr Leben zu dancken haben, welches auch dasjenige iſt, worauf ſich alle Völcker beruffen. Es iſt nemlich die phyſicaliſche Dependentz der Menſchen durch die Fortpflantzung von einander eine von den merckwürdigſten Verknüpfungen der Dinge, welche GOtt in der Welt gemacht hat, und welcher daher unſer Thun und Laſſen gemäß eingerich-

gerichtet werden ſoll, § 365. Man hält es deswegen z. E. ſchon vor ſchändlich, wenn ſich das jüngere Geſchwiſter den Rang über das ältere herausnimmt, weil es nemlich nicht anders läſt, als ob ſie mit der von GOtt gemachten Ordnung der Natur nicht zufrieden wären. Wie vielmehr muß dieſes bey der Ehrerbietung gegen die Eltern ſelbſt in ſehr hohem Grade ſtatt finden? Es iſt aber dieſe Pflicht nicht alſo zu verſtehen, als ob man präſumiren müſte, daß die Eltern die Abſicht gehabt hätten, ein Kind zu erzeugen und zu erziehen. Denn dadurch würden die Pflichten der Kinder ſehr ungewiß gemacht. Und wo auch dergleichen Präſumtion ſtatt findet, da iſt die daher flieſſende Verbindlichkeit mit unter die vorher erwehnten Pflichten der Danckbarkeit gegen die Eltern zu rechnen. Wir haben vielmehr die Schuldigkeit zur Ehrerbietung und Liebe gegen die Eltern wegen der von GOtt gemachten Ordnung der phyſicaliſchen Dependentz, vermöge welcher er dieſelben zum Werckzeuge uns das Leben zu geben erwehlet hat, welcher Art von Verknüpfung man durch nichts anders gemäß verfahren kan, als durch die Ehrerbietung und Liebe gegen die Eltern, weil ſich aus nichts andern verſtehen läſt, daß man dieſer Dependentz eingedenck ſey. Die Regel ſelbſt aber, nach welcher wir hierbey verfahren, gehöret mit zu den angebohrnen Ideen des Gewiſſenstriebes, weil es auſſer-

Warnung vor einem falſchen Begriffe.

dem kein allgemeiner Satz iſt, daß man allen Werckzeugen der göttlichen Güte deswegen Ehrerbietung ſchuldig ſey, § 137.

§. 584.

Aus beyden zugleich flieſſet bey unerzogenen Kindern die Pflicht des Gehorſams.

Aus beyden Gründen der Verbindlichkeit zugleich, welche Kinder gegen ihre Eltern haben, flieſſet erſtlich in Anſehung der unerzogenen Kinder inſonderheit dieſe Pflicht, welche von groſſer Wichtigkeit iſt, daß ſie ſich nach der Einſicht und dem Willen der Eltern ehrerbietig richten ſollen, da ſich ihr unreifer Verſtand noch nicht ſelbſt gehörig zu regieren fähig iſt, und wieferne er es nicht iſt. Dadurch können ſie zu der Zeit ihre Danckbarkeit am beſten an den Tag legen, und durch eben die Ordnung, da ihnen GOtt vermittelſt ihrer Eltern das Leben gegeben hat, verordnet er auch, daß ſie durch dieſelben zu richtiger Führung des Lebens angewöhnet werden ſollen. Daher ſind ſie auch verbunden, ſich den Züchtigungen der Eltern ohne gewaltſame Wiederſetzung zu unterwerfen, § 577. Nur in ſolchen Dingen, welche ſie vor ſündlich halten, ſind ſie ſchuldig den Eltern nicht zu gehorchen, weil ſie ſonſt dem Gehorſam gegen GOtt, als dem Hauptzwecke des gantzen menſchlichen Lebens, § 213, zuwieder handelten.

und bey erwachſenen die Pflicht die Eltern zu verſorgen und ihnen vor andern zu dienen.

Ferner folget daraus inſonderheit in Anſehung der erwachſenen Kinder, daß, wenn Eltern verarmen, oder ſonſt Hülfe brauchen, ihnen niemand ſo ſehr, als ihre Kinder, daferne ſie können, zu dienen verbun-

bunden iſt. Jedoch kan dieſe Pflicht auch durch andere Gründe wiederum eingeſchränket werden. Z. E. wenn die Eltern offenbahr laſterhaft und alſo der Dienſte unwürdig ſind, § 420; ſo ſind die Kinder nur zu den Pflichten der Nothwendigkeit und zu geringen Pflichten der Bequemlichkeit gegen dieſelben verbunden.

§ 585.

Die natürlichen Kindespflichten können durch bürgerliche Anſtalten nicht verändert werden.

Weil der andere Grund der Verbindlichkeit gegen die Eltern, welcher aus der phyſicaliſchen Dependenß der Kinder von denſelben herflieſſet, ſchlechterdings ſeiner Natur nach unveränderlich iſt; ſo kan auch derſelbe durch keine bürgerlichen Anſtalten oder Geſetze aufgehoben werden. Deßwegen hat z. E. der Sohn, wenn er Regente wird, und ſich ſeine Eltern in ſeinem Reiche befinden, nicht das Recht, ſie wie andere Bürger zu beſtrafen, ſondern nur die Ausſchweifungen derſelben wieder die bürgerlichen Geſetze durch phyſicaliſche Gewalt zu verwehren.

Das IX Capitel.

Von den Eydſchwüren.

§ 586.

Was Schwören heißt, und wie man darauf gekommen iſt.

Wenn man ein wenig nachdenket, was eine übertretene Schuldigkeit zu ſagen hat und nach ſich ziehet, § 190, 191: So findet man, daß kein Bewegungsgrund wichtiger ſey, als wenn man einem die Göttlich-

keit derjenigen Pflicht, die er ſchon ietzo hat, oder die er ſich ietzo zuziehet, zu Gemüthe führet, § 142. Man hat aber kein beſſeres Kennzeichen, daß ſich einer die Göttlichkeit ſeiner Verbindlichkeit vorſtelle, als wenn er ſich auf eine ſolenne und religiöſe Art auf GOtt ausdrücklich beruffet. Denn dazu, daß man auch alsdenn betrüglich handle, gehört ein ſolcher Grad von Bosheit, welchen man einem nicht leicht zutrauen kan. Daher ſind alle Völker hierauf als auf ein Mittel der Sicherheit der Pflichtleiſtungen der Menſchen gegen einander gefallen, daß ſie ihre Gedancken und Entſchlieſſungen unter ausdrücklicher Anrufung GOttes zu erkennen gegeben haben, welches ſchwören heiſſet.

Daß das Schwören überhaupt nichts unerlaubtes ſey.

Es kan auch das Schwören an ſich keine unerlaubte Sache ſeyn, weil es eine Art von Bekenntniß der allgemeinen Oberherrſchaft GOttes und der Vollkommenheit ſeiner Eigenſchaften iſt, woferne nur dasjenige dabey beobachtet wird, was die Natur der Sache, ſo oft einmahl dergleichen Handlung geſchiehet, mit ſich bringet.

Warum hier davon gehandelt wird.

Weil alſo das Schwören als ein Mittel zu gröſſerer Sicherheit der Pflichtleiſtungen der Menſchen unter einander gebrauchet wird, und daher ſeinen Urſprung hat; ſo haben wir noch bey dem Schluſſe des Rechtes der Natur im engeſten Verſtande, § 374, von den Pflichten zu handeln, welche bey dem Schwören vorkommen, oder daraus entſtehen.

§ 587.

§ 587.

Es iſt dahero ein Eydſchwur eine auf die gröſſere Sicherheit der Pflichtleiſtungen abzielende religiöſe Handlung, da einer ſeine Verſicherungen durch ausdrückliche und ehrerbietige Anruffung GOttes beſtätiget, in welcher er verlanget, daß derſelbe alle Unwahrheit und Treuloſigkeit rächen ſoll. Mit dem Eyde verwirre man nicht eine bloſſe Betheurung, wodurch man eine ſolche Redensart verſtehet, durch welche man ſeinen Worten einen gröſſern Beyfall zuwege bringen will. Der Eyd iſt alſo eine beſondere Art von Betheurungen. Es giebt deren aber auch noch andere, durch welche man nur einen ernſtlichen Vorſatz wahr zu reden zu erkennen giebt, daß man nemlich iezo nicht ſcherze, oder ſich verſtelle; oder wodurch man die Vollſtändigkeit ſeiner eigenen Ueberzeugung anzeiget; oder da man die Gewißheit einer Sache nur mit der ausgemachten Gewißheit eines andern Dinges vergleichet, und ſaget, daß ſie jener gleich ſey. Jedoch wenn es im letztern Falle kein Schwur ſeyn ſoll; ſo darf dasjenige, mit deſſen Gewißheit man eine andere Sache vergleichet, und ſie dadurch betheuret, nicht GOtt ſelbſt oder eine göttliche Eigenſchaft ſeyn, weil eine ſolche Betheurung um derer aus dem Begriffe GOttes ſogleich herflieſſenden Folgen willen die Natur eines Eydes bekäme.

Was ein Eydſchwur iſt.

Was eine Betheurung iſt.

§ 588.

Der Eyd vermehret aus dreyerley Grunde die Verbindlichkeit.

So oft wir uns eines Eydes bedienen; ſo muß ſolches nicht nur mit groſſer Ehrerbietung geſchehen, ſondern es entſtehet auch aus der Sache ſelbſt eine zweyfache Verbindlichkeit, demjenigen, was man beſchwöret, nicht wiſſentlich zuwieder zu handeln. Denn erſtlich erfordert die Ehrerbietung, welche wir GOtt ſchuldig ſind, daß wir mit der Nennung und Anruffung ſeines Nahmens niemahls leichtſinnig umgehen, noch vielweniger denſelben zu beſſerer Ausführung des Betrugs gebrauchen, § 358. Ferner iſt der Eyd ein ſolches Mittel zur Sicherheit der menſchlichen Pflichtleiſtungen, deſſen ſie vors erſte gar ſehr bedürfen, weil viel Fälle vorkommen, da man durch keine menſchliche Macht den andern zu Erfüllung ſeiner Schuldigkeit anhalten kan, und welches hiernächſt auch ſeiner Natur nach ſo beſchaffen iſt, daß man ſich darauf am meiſten ſollte verlaſſen können. Daher iſt die Pflicht, den Eyd redlich zu leiſten, und das beſchworne redlich zu erfüllen, eine Pflicht nicht nur gegen einzelne Perſonen, ſondern auch eine Pflicht der gemeinen Sicherheit gegen die gantze menſchliche Geſellſchaft, § 381. Hierzu kommt noch, daß man dieſe ſo groſſe Verbindlichkeit nicht anders verachten kan, ohne entweder ſeinem Gewiſſen wiſſentlich zuwieder zu handeln, welches ein ſo viel gröſſeres Verbrechen

chen iſt; oder in einem ganz erſchrecklichen Verderben des Gemüthes, in Vorurtheilen, Unwiſſenheit, Verhärtung u. ſ. f. zu ſtecken, daß alſo die That noch immer ein groſſes moraliſches Böſes bleibt. Demnach vermehret der Eyd die Verbindlichkeit, dasjenige, was beſchworen wird, getreulich zu erfüllen. Und zwar wächſt die Verbindlichkeit aus dreyerley Grunde, 1) aus der Ehrerbietung, die wir GOtt ſchuldig ſind, 2) aus der Schuldigkeit, die wir haben, die Pflichten der gemeinen Sicherheit gegen die menſchliche Geſellſchaft zu beobachten, und 3) weil wir ſonſt unſerm Gewiſſen wiſſentlich zuwieder handeln, oder uns in dem äuſſerſten Verderben des Gemüths befinden müſten.

§ 589.

Was ein Meineyd und wie vielerley er iſt.

Eine wiſſentliche Uebertretung deſſen, was man beſchwöret, wird ein **Meineyd** genennt, wenn wir nemlich wieder beſſer Wiſſen eine falſche Ausſage eydlich beſtätigen, oder etwas eydlich verſprechen, was wir nicht zu halten geſonnen ſind, oder doch hernach das Beſchworne nicht erfüllen. Der Meineyd iſt daher eine ſehr groſſe Sünde, weil er nicht nur eine Verachtung GOttes und ſehr groſſes Verderben des Gemüths anzeiget, ſondern auch ein Verbrechen wieder die ganze menſchliche Geſellſchaft iſt. Daher auch die Obrigkeit denſelben nachdrücklich zu ſtrafen Urſache hat. Er muß ſeiner Natur nach entweder

Gröſſe der Sünde des Meineydes.

weder beſtändig eine noch gröſſere Verhärtung des Gemüthes, und alſo endlich den gänzlichen Verluſt der Glückſeligkeit nach ſich ziehen, § 269, wofern das Gewiſſen nicht aufwachet; oder wenn das Gewiſſen aufwachet, ſo müſſen die daher entſtehenden Gewiſſensbiſſe mit unter die allerheftigſten gehören, § 142, und was einem nur übels begegnet, das wird man als einen Anfang derjenigen Rache GOttes anſehen, welche man ſelbſt wieder ſich aufgefordert hat. Und eben deswegen, weil der Meineyd eine ſehr groſſe Sünde iſt; ſo iſt es auch gewiß, daß ihn GOtt ſehr hart beſtrafen müſſe, § 190: und weil dadurch ein Mittel der menſchlichen Sicherheit in der Welt verletzet wird; ſo iſt es glaublich, daß GOtt vielmahl auch ſchon in dieſem Leben poſitive Strafen darauf erfolgen laſſe. Man verwirre aber mit dem Meineyde nicht denjenigen Fall, da man unwiſſentlich dasjenige nur nicht wircklich leiſtet, was man doch aufs redlichſte zu leiſten die wirckliche Abſicht hatte, welches kein Meineyd iſt, z. E. wenn man beſchwöret, daß man etwas vor wahr halte, was man auch wirklich vor wahr hält, um den andern ſo viel möglich, die Wahrheit zu entdecken, da ſich aber ohne unſer Wiſſen die Sache anders verhält; oder da man das Beſchworne nur nicht leiſten kan, oder nicht leiſten darf, weil durch einen neuen Grund die Verbindlichkeit des vorigen Eydes aufgehöret hat.

Was man mit dem Meineyde nicht verwirren ſoll.

hat. Es iſt auch zu merken, daß man ſich bey dem Schwören auch noch auf andere Weiſe, als durch Meineyd, verſchulden könne, wie im folgenden weiter erhellen wird. Mit dem Eyde verwirre man die Gelübde nicht, auf welche ſich die angezeigten Gründe der Eydſchwüre nicht ſchicken § 493. Sie ſchicken ſich darauf nicht einmal, wenn ein Schwur damit verbunden wird, daher es eine eigene Unterſuchung brauchet, was von beſchwornen und unbeſchwornen Gelübden zu halten iſt, die aber ins Recht der Natur nicht gehöret.

§ 590.

Ob der Eyd eine neue Verbindlichkeit hervorbringe.

Wir können nunmehro die Frage entſcheiden, ob der Eyd eine neue Verbindlichkeit hervorbringe? Sie iſt mit ja zu beantworten, wenn man ſie nur recht verſtehet. Nehmlich der Eyd bringt einen neuen Grad der Verbindlichkeit hervor. Die Verbindlichkeit ſelbſt aber iſt auch ohne den Eyd ſchon vorhanden. Denn es wird entweder eine Sache beſchworen, darzu man auſſerdem ſchon eine vollkommene und determinirte Verbindlichkeit hatte; oder wenn auch dieſes nicht iſt, ſo ſchlieſſet doch der Eyd, indem er Jemanden geleiſtet wird, ſchon einen Pact mit demſelben zugleich in ſich, welcher auch ohne Eyd kräftig wäre, deſſen Verbindlichkeit aber vermittelſt des hinzugethanen Eydes noch weiter beſtärcket wird. Wenn auch der Eyd die Verbindlichkeit nicht vermehren

ſollte

ſolte; ſo wäre es ja vergeblich, daß man Eyde ſchwören lieſſe. Man hat dahero auch, wenn ſtreitende Pflichten zu entſcheiden vorkommen, darauf zu ſehen, daß man die Vermehrung der Verbindlichkeit, welche durch den Eyd hinzugekommen, nicht aus der Acht laſſe.

§ 591.

Wenn der Eyd keine Verbindlichkeit hat:

Weil die Verbindlichkeit des Eydes aus mehr, als einerley Grunde entſtund; ſo hat man auch auf alles zugleich zu ſehen, wenn man urtheilen will, in welchen Fällen die Verbindlichkeit eines gethanen Eydes wiederum aufhöre, § 399. Wenn ein Eyd durch ungerechten Zwang erpreſſet worden, und ſolches offenbahr iſt; oder wenn er einem andern um fälſchlich vorgegebener Umſtände willen dergeſtalt geleiſtet worden, daß jener, indem er dieſelben fälſchlich vorgegeben, boshaftig verfahren hat, z. E. wenn der Huldigungseyd einem geleiſtet worden wäre, welcher ſich fälſchlich vor den rechtmäßigen König ausgegeben hätte; ſo hat der Eyd keine Verbindlichkeit. Denn wenn er auch in dieſen Fällen eine Verbindlichkeit behalten ſolte; ſo würde er aufhören, ein Mittel zur Sicherheit menſchlicher Pflichtleiſtungen zu ſeyn. Denn ſolchergeſtalt würden die Boshaftigen wieder die Gewiſſenhaften alle Ungerechtigkeit ungehindert ausführen können. Und GOtt kan auch nicht wollen, daß unter dem Vor-

Wenn er durch ungerechten Zwang erpreſſet, oder durch Bosheit erſchlichen worden,

wande

wande ſeines Nahmens die Bosheit und Ungerechtigkeit der Menſchen ſicher ſeyn ſolle. Eben ſo verhält es ſich auch, wenn die Haltung des Eydes einer offenbahren Pflicht wiederſtreiten würde. Denn GOtt kan nicht wollen, daß wir durch unſere willkührliche Thaten die von ihm ſelbſt uns vorgeſchriebenen Verbindlichkeiten ſollen verändern können. Z. E. wenn einer dem andern den Tod geſchworen hätte, oder der Schuldner hätte geſchworen, ſeinen Gläubiger nicht zu bezahlen; ſo iſt der Eyd ohne Verbindlichkeit. So verbindet auch der Eyd, welchen man vor eine Religion gethan hat, nicht weiter, ſobald man die Falſchheit derſelbigen einzuſehen glaubet. Ein anders aber iſt, wenn die Haltung eines Eydes, welcher um ungegründeter Umſtände willen gethan worden, ohne Abbruch aller andern beſtimmten Pflichten geſchehen kan, oder der andere, ob er gleich falſche Umſtände vorgegeben, doch wegen eines entſtandenen Colliſionsfalles ohne Bosheit gehandelt hat. Denn da iſt der Eyd aus Ehrerbietung gegen den göttlichen Nahmen allerdings zu halten. Z. E. Joſua war verbunden, den Eyd zu halten, welchen er den Gibeoniten geleiſtet hatte. Denn ob ſie ihn gleich hintergangen hatten; ſo hatten ſie doch dieſes im äuſſerſten Nothfalle zu Rettung ihres Lebens gethan. Sie ſuchten auch nichts weiter, als ihre noth-

oder wenn die Haltung des Eydes einer ausgemachten Pflicht zuwiderliefe.

Wenn man einen Eyd halten ſoll, welcher um ungegründeter Umſtände willen gethan worden.

dürf-

dürftige Erhaltung, und unterwarfen ſich gerne dem Joche der Iſraeliten, nahmen auch ihre Religion an, daher auch auf Seiten der Iſraeliten der wahre Zweck hinwegfiel, warum ſie dieſelbigen vertilgen ſolten. Denn GOtt wolte die Cananiter theils zur Beſtrafung ihrer unverbeſſerlichen Bosheit, theils zur Verhütung der Verführung der Iſraeliten ausgerottet haben.

§ 592.

Von den Eintheilungen und Eigenſchaften des Eydes.

Damit die Lehre von den Eydſchwüren noch deutlicher werde; ſo wollen wir noch etliche Eintheilungen derſelben beybringen, und aus den unmittelbaren Sätzen von der Natur des Eydes die Eigenſchaften deſſelben genauer beſtimmen.

§ 593.

Deferirte und offerirte Eyde.

Eydliche Ausſage und eydliche Zuſage.

Religionseyd.

Ein Eyd iſt in Anſehung der veranlaſſenden Gelegenheit ein **deferirter**, oder **offerirter**. In Anſehung der Sache, welche man beſchwöret, iſt er entweder eine **eydliche Ausſage**, (iusiurandum aſſertorium) oder eine **eydliche Zuſage**, (iusiurandum promiſſorium). Eine Gattung von der eydlichen Ausſage iſt der **Religionseyd**, welcher eigentlich dieſen Verſtand hat, daß einer dadurch bezeuget, ob er dieſes oder jenes in Religionsſachen vor wahr halte, und dabey zu bleiben gedencke. Die Verbindlichkeit aber, nach ſeiner erkannten Religion zu leben, verſtehet ſich von ſich ſelbſt, und iſt

iſt ſo groß, daß ſie keiner Vermehrung fähig iſt.

§ 594.

Der Eyd ſoll treu und redlich geleiſtet werden.

Der Eyd ſoll ein Mittel zur Sicherheit der Pflichtleiſtungen ſeyn. Demnach muß man in der Auslegung und Leiſtung deſſelben treu und redlich verfahren. Man hat hier dasjenige zu wiederholen, was von der Redlichkeit in Schlieſſung der Contracte § 495 erwieſen worden, welches aus eben den Gründen von dem Eyde noch mehr gilt. Durch die Redlichkeit ſchlieſſen wir zwar die Klugheit nicht aus, daß man ſich in Einrichtung der Eydesformul in acht nehme. Es iſt auch nicht nöthig, daß man einen, der kein innerliches Recht zu der Sache hat, ſondern nur die Allgemeinheit der Regeln des äuſſerlichen Rechtes, inſonderheit der bürgerlichen Geſetze, zu ſeinem Behuf anführen kan, oder wohl gar ſchädliche Abſichten heget, ſelbſt unterrichte, wie er zu unſerm Schaden alles noch beſſer beſtimmen und einſchräncken könne; ob es gleich nöthig iſt, daß man einem, der treu und redlich handelt, und nur etwas aus Unwiſſenheit und Uebereilung unvorſichtig eingerichtet hat, ſelbſten ſage, wie er die Eydesformul ſeiner wahren Abſicht gemäß einrichten müſſe, oder daß man doch den Eyd nach der wahren Abſicht deſſelben und nach denen ſtillſchweigend von ihm geſetzten Bedingungen leiſte und erfülle. Es ſoll aber hierdurch aller Betrug,

Was der Vorbehalt in Gedancken oder reſervatio mentalis iſt.

und inſonderheit der Vorbehalt in Gedancken, (reſervatio mentalis) ausgeſchloſſen werden. Es iſt aber eine reſervatio mentalis eine verſchwiegene Einſchränckung des Eydes, wodurch derſelbe einen andern Verſtand bekommt, und nach welcher man ihn doch dem Wortverſtande, oder ſonſt der Redlichkeit zuwieder ausleget und leiſtet. Es gehöret alſo zu der Redlichkeit bey dem Eyde zweyerley, einmahl, daß man ihn zum wenigſten allezeit in dem Wortverſtande, das iſt, in derjenigen Bedeutung, welche die Worte bey dieſen Umſtänden nach den allgemeinen Regeln einer vernünftigen Auslegung haben müſſen, leiſtet: Hiernächſt aber, wenn man mit einem zu thun hat, der ſelbſt treu und redlich verfährt, aber nur die Eydesformul nicht vorſichtig genug eingerichtet hat, daß man ihm zu Rechte helfe, oder dennoch den Eyd nach der wahren Abſicht deſſelben leiſte, wenn auch gleich die Worte an ſich ſelbſt weniger ſagen.

Zweyerley Pflichten der Redlichkeit bey dem Eyde.

Durch eine reſervationem mentalem wird man meineydig.

Wenn man dieſe Regeln nicht beobachtet, ſondern den Eyd nach einem Vorbehalt in Gedancken ausleget; ſo iſt es ein völliger Meineyd. Z. E. Alſo wäre es ein ſündlicher Vorbehalt in Gedancken, wenn man in unſern Landen den Religionseyd auf unſere Glaubensbekenntniſſe nicht in dem Verſtande ſchwören wolte, daß man ſie vor wahr halte, weil ſie der Lehre der heiligen Schrift gemäß wären, ſondern nur wieferne ſie ihr gemäß wären.

§ 595.

§. 595.

Aus eben dem Grunde folget auch noch⸗mals, daß man in ſich und andern die Hoch⸗achtung und Ehrerbietung gegen den Eyd erhalten müſſe. Folglich ſoll man nicht bey Kleinigkeiten und ohne Noth, noch weniger gar im Schertze ſchwören. Auf das erſtere hat auch die Obrigkeit zu ſehen. Der Grad der Wichtigkeit der Sache, bey welcher der Eyd ſtatt finden kan, läſt ſich zwar nicht genau beſtimmen, aber die Regel heißt doch ſo viel: es ſolle niemand über etwas ſchwö⸗ren, was er vor eine Kleinigkeit hält, oder wo er den Eyd vor unnöthig achtet.

Man ſoll nicht bey Kleinigkeiten oder ohne Noth ſchwören.

§ 596.

Ein iedweder Eyd zielet auf die Rührung des Gewiſſens ab. Folglich muß ihn der Schwörende verſtehen, und er muß auch ein Gewiſſen haben. Wo ſich einer nun in groſſer Unwiſſenheit befindet; ſo iſt es ſo lange faſt eben ſo viel, als ob er kein Gewiſſen hätte. Mithin muß er zuvor unterrichtet werden, ehe man ihn ſoll zum Eyde laſſen können. Ferner wenn das Gewiſſen durch Vorurthei⸗le und Laſter dergeſtalt unterdrücket iſt, daß es keine Wirckſamkeit äuſſert; ſo iſt es ietzo ſo⸗viel, als wenn es gar nicht da wäre. Folg⸗lich dürfen Atheiſten, offenbahr gottloſe Leu⸗te, und inſonderheit ſolche, welche falſche Meinungen von dem Eyde hegen, nicht dar⸗zu gelaſſen werden.

Unwiſſende und Ungewiſſenhafte ſollen nicht zum Eyde gelaſſen werden.

§ 597.

Der Eyd ſoll bey GOtt geſchehen, und die Eydesformul kräftig ſeyn.

Ein iedweder Eyd ſoll bey GOtt geſchehen. Man kan aber dieſes entweder alſo thun, daß man GOtt ſelbſt, oder daß man eine von ſeinen Eigenſchaften, ſeine Wohlthaten oder ſeine Strafen, dabey nennet, welche Eyde alle den Verſtand haben, daß man GOtt zum Rächer der Unwahrheit und Treuloſigkeit anruffe. Z. E. Man ſchwur ehemals bey dem Leben des Königes, als bey einer groſſen göttlichen Wohlthat, wovor man daſſelbe entweder anſahe, oder anzuſehen den Schein haben wolte, welches ſo viel ſagen ſolte, als daß man, wo man meineydig würde, derſelben verluſtig ſeyn wolte. Da aber eine Eydesformul mehr Eindruck in das Gemüthe macht, als die andere; ſo muß man zu Beförderung der Gewiſſensrührung in Abfaſſung und Erwehlung derſelbigen Klugheit gebrauchen. Ein Schwur bey einer göttlichen Strafe heiſt ein Fluch, wiewohl man in noch andern Verſtande unter einem Fluche auch eine Anwünſchung oder Ankündigung der göttlichen Strafen verſtehet.

Was ein Fluch iſt.

§ 598.

Was von So würen zu halten iſt, die nicht bey GOtt geſchehen.

Wenn man alſo bey etwas anders, als bey dem wahren GOtt ſchwöret; ſo iſt es entweder nur ein Mißbrauch und eine Nachäffung des Eydes, oder wenn ſolches mit genugſamer Ueberlegung und im Ernſte geſchiehet, ſo iſt es eine Abgötterey, weil in dem

dem Eyde zugleich ein Bekenntniß enthalten iſt, wenn man vor GOtt halte. Demnach iſt es zwar zur Noth wohl genug, wenn uns ein Abgötter eine eydliche Verſicherung bey ſeinem Abgotte giebt. Es iſt auch kein Zweifel, daß er, wenn er falſch ſchwöret, einen wircklichen Meineyd begehet, weil er doch das Anſehen der Gottheit verachtet, er mag nun das Weſen derſelben ſuchen, in welchem Subjecte er will. Da er aber hernach zu beſſerer Erkenntniß kommen, und mithin von dem gethanen Eyde diſpenſiret zu ſeyn glauben kan; ſo iſt es der Sicherheit des Eydes gemäſſer, daß Leute von ungleicher Religion lieber allgemeine Eydesformuln erwehlen, z. E. bey dem Schöpfer der Welt.

Ob man von einem Abgötter einen Eyd bey einem falſchen Gotte annehmen kan.

§ 599.

So oft der Eyd zu einer Pflicht hinzukommt; ſo bekräftiget er dieſelbe. Folglich hat er auch dieſe Kraft, wenn er zu einem rechtmäßig erzwungenen Contracte hinzukommt, deſſen Bedingungen aus dem vorigen § 504 zu wiederhohlen ſind. Denn alsdenn hat der Gezwungene ſein natürliches Recht, daß man ihn ſonſt nicht zwingen ſoll, verlohren; daher auch der erzwungene Contract ſchon eine Verbindlichkeit bekam. Wie vielmehr muß alſo dieſelbe ſtatt finden, wenn noch darzu der Nahme GOttes dabey angeruffen wird. Da aber die rechtmäßig erzwungenen Contracte ſchon ſelbſt

Wenn erzwungene Eyde verbindlich ſind.

Ordentlicher Weiſe müſſen die Eyde freywillig ſeyn.

ſelbſt etwas auſſerordentliches ſind, weil ordentlicher Weiſe die Contracte freywillig ſeyn müſſen; ſo müſſen auch die Eyde ordentlicher Weiſe freywillig geleiſtet werden. Es gehet ihnen auch ſonſten an ihrer Sicherheit gar viel ab. Denn entweder der andere erkennet den Zwang vor rechtmäßig; ſo wird er es gemeiniglich nicht erſt darauf ankommen laſſen: oder er hält ihn vor unrechtmäßig, ſo wird er auch glauben, daß der Eyd keine Verbindlichkeit habe, § 591.

Die Eyde ſind unſicher, wenn einer in heftigen Leidenſchaften ſteckt.

Dieſer letztere Grund der ermangelnden Sicherheit ſchicket ſich auch auf diejenigen Eyde, worzu man einen zwar nicht zwingt, aber wodurch er doch ein ſehr groſſes Uebel von ſich abzulehnen, oder ein überaus groſſes Gut, und welches er heftig verlanget, zu erlangen gedencket. Daher kan man ſich auch auf dieſelben nicht viel verlaſſen, wo man nicht eine gründliche Tugend von einem präſumiren kan, oder er wohl unterrichtet und ermahnet wird. Denn unter dergleichen heftigen Leidenſchaften geräth die Freyheit des Willens gemeiniglich in Sclaverey, § 54.

§ 600.

Der Eid iſt ungültig, wiefern er über etwas unerlaubtes gethan worden.

Der Eyd ſoll allezeit eine Pflicht beſtärcken, § 593. Folglich darf er über nichts unerlaubtes geleiſtet werden, wenn er eine Verbindlichkeit haben ſoll, es mag nun ſolches nach den göttlichen oder weltlichen Rechten unerlaubt ſeyn. Denn die weltlichen

Ge-

Geſetze haben auch eine völlige Verbindlich-keit, wo ſie ſich mit den göttlichen nicht colli-diren, oder beſondere Umſtände die Application derſelben auf auſſerordentliche einzelne Fälle verhindern. Jedoch iſt auch der Schwur bey einer verbotenen Sache nur in ſoferne ungültig, wieferne dieſelbe verboten war. Daher kan ein Eyd nach den bürgerlichen Rechten ungültig ſeyn, welcher im Gewiſſen noch eine Verbindlichkeit hat. Aus dieſen und den vorigen Gründen iſt ein Eyd ungültig, welchen man einem Räuber aus Furcht des Todes geleiſtet hat, und gezwungen worden, ihm zu verſprechen, daß man ihn nicht verrathen wolle. Man iſt vielmehr ſchuldig, den Räuber als einen Feind des menſchlichen Geſchlechts anzugeben.

Ein Eyd, welcher von einem Räuber erzwungen worden, iſt ungültig.

Man könte zwar dencken, dergleichen Eyde wären deswegen verbindlich, weil vielleicht noch mancher Menſch durch dieſes Mittel von der Grauſamkeit der Räuber errettet werden könte, wenn jene nur wüſten, daß man ſolche Eyde vor verbindlich halte. Allein da dieſer Vortheil ungewiß, hingegen der Schade, welchen das menſchliche Geſchlechte von Räubern hat, gewiß iſt: ſo läſt ſich daraus nichts ſchlieſſen, ſondern das gewiſſere muß dem ungewiſſern vorgezogen werden, § 418. Ein ſolcher Eyd iſt auch ſchon wegen des unrechtmäßigen Zwanges ungültig, weil ein unrechtmäßiger Zwang, wenn nur ſowohl der Zwang, als die Unrechtmäſ-

Beantwortung eines Einwurfs.

ſigkeit deſſelben offenbahr iſt, dem Eyde alle Verbindlichkeit benimmt, § 591. Von dieſem letztern Puncte will ich bey dieſer Gelegenheit noch das erinnern, daß obgleich ein unrechtmäßig erzwungener Eyd nicht verbindet, ungeachtet er einmahl geſchehen iſt, es dennoch eine ganz andere Frage ſey, ob und wenn man ſich zu einem Eyde, den man nicht zu halten gedenket, zwingen laſſen dürfe, und nicht vielmehr das gedrohete Uebel ertragen ſolle? Es findet nemlich ſolches nicht eher, als im äuſſerſten Nothfalle ſtatt, weil es ſonſten eine Leichtſinnigkeit und geringe Ehrerbietung gegen GOtt anzeiget. Wo man Zeit hat, eine lange Ueberlegung darüber anzuſtellen, da muß die Frage iedesmahl aus den allgemeinen Gründen von Entſcheidung ſtreitender Pflichten, Cap. II, beurtheilet werden.

Ob man ſich leicht zu einem Eyde, den man nicht halten will, bewegen laſſen dürfe.

§ 601.

Ob GOtt ſchwören kan.

Endlich will ich hierbey die Frage noch unterſuchen, ob auch GOtt im eigentlichen Verſtande ſchwören könne? oder ob ſeine Schwüre nur für Betheurungen zu achten ſind, wiewohl eigentlich die Beantwortung derſelben in die geoffenbahrte Theologie, und nicht in die Philoſophie gehöret, weil die Philoſophie von der Wircklichkeit göttlicher Schwüre, wenn auch deren gleich möglich ſind, dennoch nichts wiſſen kan. Der Eyd gehöret mit unter diejenigen Dinge, an denen ſich ein logice nothwendiges und logice con-

contingentes Weſen unterſcheiden läſt. Dergleichen Dinge in einer accuraten Vernunftlehre eine beſondere Obſervation erfordern*. Zum logice nothwendigen Weſen eines Schwures gehöret nur ſo viel, daß er eine ſolche Betheurung iſt, dabey man ſich ausdrücklich auf GOtt ſelbſt berufft. Alles übrige, was wir bishero von dem Eydſchwure erwieſen haben, folget aus dem Verhältniſſe der Menſchen gegen GOtt, ſo bald man ſetzet, daß ſie ſich bey ihren Betheurungen auf GOtt beruffen. Denn wie können ſie ſich anders auf ihn beruffen, als auf einen allwiſſenden und gerechten Richter, welcher alles Böſe, und alſo auch inſonderheit die Leichtſinnigkeit in dem Mißbrauche ſeines Nahmens, unausbleiblich beſtraſen muß. Demnach gehöret daſſelbe zu dem logice contingenten Weſen, welches der Eyd alsdenn an ſich hat, wenn er von vernünftigen Geſchöpfen geleiſtet wird. GOtt kan alſo allerdings eigentlich ſchwören, aber bey ſich ſelbſt, welches den Zweck haben kan, uns auf die Wichtigkeit und Gewißheit der Sache aufmerckſamer zu machen, oder unſern Beyfall, unſere Zuverſicht oder Furcht zu vermehren. In der Philoſophie aber haben wir uns um weiter nichts, als um das logice contingente Weſen der Eyde zu bekümmern, weil wir da-

* Siehe D. Adolph Friedrich Hoffmanns Vernunftlehre Th. II Cap 2 § 41 &c. Ich habe davon gehandelt in der Logik § 163. 472 und in der Metaphyſik § 42 der dritten Auflage.

daſelbſt nur von den Enden der Menſchen gegen Menſchen handeln.

Das X Capitel.

Von den Pflichten und Befugniſſen der Obrigkeit und Unterthanen.

§. 602.

Was der Stand der Natur iſt.

Derjenige Zuſtand, in welchem wir bishero die Menſchen betrachtet haben, heißt der Stand der Natur, welcher dem Stande der weltlichen Reiche entgegen geſetzet wird, welche man auch Republicken nennet, wenn man das Wort in weitem Verſtande nimmt. Es iſt nemlich der Stand der Natur nicht etwan ein Stand der Menſchen ohne alle Geſetze, oder in welchem ſie nicht eben ſo heilige Geſetze, als in dem Stande der Republicken, hätten, welches durch die bisherigen Capitel genugſam wiederleget iſt; ſondern der Stand der Natur iſt derjenige Zuſtand der Menſchen, da iedweder diejenigen Pflichten und Befugniſſe, welche ihm nach dem natürlichen Rechte zukommen, nach ſeiner eigenen Einſicht zu beurtheilen, und ſeiner eigenen Einſicht nachzuleben befugt iſt.

§ 603.

Warum die Menſchen nicht im

In dieſem Zuſtande aber können die Menſchen, nachdem ſie böſe und verdorben geworden

den ſind, nicht bleiben, wenn die göttlichen Abſichten in Anſehung ihrer aller mit genugſamer Sicherheit, ſo gut als möglich, befördert werden ſollen. Denn 1) einzele oder wenige Menſchen würden der äuſſerlichen Gewalt der Böſen nicht gewachſen ſeyn; daher iſt nöthig, daß ſie in groſſe Geſellſchaften zuſammen treten. 2) Wenn dieſes geſchieht, und alſo gewiſſer maſſen eine gantze Geſellſchaft zu Behauptung ihrer rechtmäßigen Befugniſſe vor einen Mann ſtehen will; ſo müſſen allerhand Anſtalten zu dem allgemeinen Beſten gemachet werden, welche Sorge Jemanden aufgetragen werden muß. Denn iedesmahl die gantze Geſellſchaft zuſammen zu berufen, wäre erſtlich zu beſchwerlich, und über dieſes auch vergeblich und ungereimt, weil man es ja näher haben könte. Ferner würde es auch nicht immer möglich ſeyn, wenn nicht die Zeit zu Ausführung der beſten Anſchläge darüber fruchtlos verſtreichen ſolte. Endlich aber würde auch dadurch der Zweck gar ſchlecht befördert werden, weil es wegen der unterſchiedenen Einſicht, und wegen der mannichfaltigen Abſichten der Menſchen, noch mehr aber wegen ihrer Eitelkeit und Bosheit, vergeblich wäre, eine durchgängige Eintracht zu erwarten; zu geſchweigen, daß auch nicht alle Menſchen einerley Geſchicklichkeit haben, die vorhabenden Sachen zu beurtheilen, auch nicht alle Geſchäfte ſich öffentlich tractiren laſſen,

Stande der Natur haben bleiben können.

Erſter Grund.

Anderer Grund.

ſondern

Dritter Grund.

ſondern vielmehr geheim zu halten ſind, u. ſ. f. 3) Weil noch weiter in einer ſolchen Geſellſchaft ſelbſt doch allezeit theils thörichte und unwiſſende, theils boshaftige ſeyn werden, welche in Beſtimmung und Ausführung der unvollkommenen, oder unvollkommen ſcheinenden Pflichten und Befugniſſe des Rechtes der Natur aus unrichtigen Abſichten die Santen zu hoch ſpannen, oder auch aus Unwiſſenheit unbillige Forderungen machen möchten: ſo muß iemand beſtellet werden, der in ſtreitigen Fällen dergeſtalt den Anſpruch thun dürfe, daß ſich die andern ſeinem Urtheile unterwerfen müſſen.

Vierter Grund.

Ja weil auch 4) aus beyderley angeführten Urſachen viele in Erfüllung auch ihrer determinirten Pflichten, welche durch die natürlichen Geſetze, oder durch Contracte, ausgemacht ſind, nachläßig ſeyn, oder denſelben freventlich zuwieder handeln möchten: ſo muß iemand in der Geſellſchaft befugt ſeyn, dieſelben zum allgemeinen Beſten darzu durch allerhand phyſicaliſche und moraliſche Zwangsmittel, wie er es vor nöthig erachtet, anzuhalten.

§ 604.

Was weltliche Reiche oder Republicken ſind.

Aus dieſem allen erhellet die Nothwendigkeit der weltlichen Reiche, oder Republicken. Eine Republick iſt eine Geſellſchaft, in welcher eine Menge Menſchen zu beſſerer Behauptung der natürlichen Pflichten und Befugniſſe einer moraliſchen Perſon die

die Beſorgung der gemeinen Wohlfahrt und Sicherheit auftragen, und ſich in demjenigen, was darzu nöthig iſt, dem Willen und Urtheile derſelben unterwerfen, und zwar ſo, daß dieſe Geſellſchaft nicht wiederum einer andern auf eben die Art unterworfen, oder ein Theil davon iſt.

§ 605.

Die Aufrichtung weltlicher Reiche iſt ein göttlicher Wille, und die dahin gehörigen Pflichten ſind göttliche Pflichten und zwar gegen die gantze Geſellſchaft.

Weil dahero bey dem jetzigen Zuſtande der Welt die weltlichen Reiche oder Republicken ein einziges Mittel der menſchlichen Wohlfahrt ſind; ſo iſt ihre Aufrichtung ein göttlicher Wille, und dasjenige, was zur Unterhaltung und Sicherheit derſelben unentbehrlich iſt, iſt eine zufällige Pflicht des natürlichen Rechtes, 183. Eben deswegen haben wir auch dergleichen Pflichten überhaupt vor Pflichten gegen die gantze menſchliche Geſellſchaft, inſonderheit aber, vor iedesmahlige Pflichten gegen die gantze bürgerliche Geſellſchaft, anzuſehen, § 380.

§ 606.

Die urſprüngliche Entſtehungsart weltlicher Reiche verändert nichts in der Göttlichkeit ihrer Pflichten

Die weltlichen Reiche ſind zwar gemeiniglich zuerſt durch Tyranney entſtanden. Da aber die Nothwendigkeit und Unentbehrlichkeit derſelben erwieſen iſt; ſo kan ihrer Gültigkeit und der Göttlichkeit ihrer Pflichten durch dieſe zufällige Entſtehungsart nichts benommen werden. Denn die Pflichten flieſſen aus der Natur der Sache, und nicht aus der Art ihrer Entſtehung. Und da ſie einmahl ſeyn ſollen; ſo müſſen ſie, wenn ſie nicht

nicht auf dieſe Art entſtanden wären, doch auf irgend eine andere Weiſe zu Stande gebracht werden. Wenn auch die Menſchen die Nothwendigkeit der weltlichen Reiche nicht ſelbſt empfänden; ſo würden ſie nicht allgemein geworden, oder beſtändig geblieben ſeyn, ſondern ſie würden, wie andere Erfindungen der menſchlichen Bosheit und Eitelkeit, wiederum aufgehöret haben. Allein ſie ſind um ſo vielmehr allgemein und befeſtiget geworden, ie mehr die Wiſſenſchaften gewachſen ſind, weil man alsdenn ihre Nothwendigkeit immer vollkommener eingeſehen hat. Der bloß äuſſerliche Zwang der Oberherren würde auch in der That die Unterthanen nicht lange im Gehorſam erhalten können, wenn nicht die meiſten und die vernünftigſten gerne und freywillig gehorcheten, weil ſie die Nothwendigkeit und Göttlichkeit ihrer bürgerlichen Pflichten im Gewiſſen empfinden.

Erläuterung.

Was die Unterthanen am meiſten im Gehorſam erhält.

§ 607.

Hingegen würde es nicht hinlänglich ſeyn, wenn man meinen wolte, daß die Nothwendigkeit der weltlichen Reiche ſchon daraus herflöſſe, weil an den natürlichen Pflichten viel unbeſtimmtes vorkomme, da denn iemand nöthig ſey, welcher in zweifelhaften Fällen durch ſeinen Ausſpruch die Beſtimmung hinzuthue. Denn dieſem Mangel der Beſtimmung kan im Stande der Natur ſchon durch Contracte abgeholfen werden. Wo auch die Men-

In einem unverderbten Zuſtande der Menſchen läßt ſich keine Nothwendigkeit der Republicken erweiſen.

Menſchen nicht einerley Meinung wären; ſo würden ſie doch, wenn ſie nur alle tugendhaft wären, ſich leichte vergleichen, und einer dem andern in ſtreitigen Fällen nachgeben, und mit Dienſtfertigkeit zuvor kommen, oder die Sache theilen, wo es angienge, oder ſie eher durch einen erwehlten Schiedesrichter, oder durchs Loos ausmachen, ehe ſie Gewaltthätigkeit brauchten.

§ 608.

In iedweder Republick alſo kommen zweyerley Perſonen vor, erſtlich eine moraliſche Perſon, deren Urtheile die Beſorgung und Verwaltung der gemeinen Wohlfahrt und Sicherheit in ihrem eigenen Nahmen, überlaſſen iſt, welche der **Regente**, und deſſen Recht die **Majeſtät** genennet wird; Zum andern eine Menge Menſchen, welche die Verbindlichkeit haben, den Anſtalten derſelben zu gehorchen, und welche die **Unterthanen** oder **Bürger** genennet werden, welche iedoch auch verſchiedentliche Rechte darinnen haben können, z. E. wenn nicht alle das im engern Verſtande ſo genannte Bürgerrecht haben. Die Majeſtäten alſo befinden ſich, in ſo ferne ſie Majeſtäten ſind, und in ſo weit ſich dieſes Recht erſtrecket, im Stande der Natur. Die Unterthanen aber haben den Rechten des Standes der Natur zum gemeinen Beſten in ſo ferne abgeſaget, als die gemeine Wohlfahrt und Sicherheit ſolches erfordert; oder

In allen Republicken kommen zweyerley Perſonen vor, Regenten, welche die Majeſtät haben, und Unterthanen.

oder wenigſtens müſſen ſie alſo präſumiret werden. Mit dem Stande der Unterthanen verwirre man nicht diejenigen Contracte, vermöge welcher einer dem andern zu gewiſſen Dienſtleiſtungen verbunden iſt, oder vermöge welcher ſie gewiſſe Rechte unter einander getheilet haben, wodurch einer deswegen kein Unterthan des andern wird, ob es gleich, wenn einer von beyden mächtiger iſt, leicht das Anſehen haben kan; denn dergleichen Contracte finden auch im Stande der Natur ſtatt, deswegen z. E. die Lehn und Schutzgerechtigkeit noch nicht nothwendig eine Unterwürfigkeit anzeiget.

Erinnerung.

§ 609.

Welches die Pflichten der Regenten ſind.

Die Pflichten der Regenten beſtehen darinnen, daß ſie überall die gemeine Wohlfahrt zu ihrem Zwecke machen, und ſich der ihnen zukommenden Rechte niemals anders als dieſem Endzwecke gemäß bedienen; Hingegen den Unterthanen die ihnen im Stande der Natur zukommenden Rechte nicht weiter einſchräncken und beſchneiden, als wieferne ſolches die gemeine Wohlfahrt, als der einzige Zweck der eingeführten Majeſtäten, erfordert. Hierbey haben ſie auf die wichtigſten Endzwecke der menſchlichen Natur und deren Sicherheit am meiſten zu ſehen, iedoch auch die übrigen nicht zu vergeſſen, allenthalben aber die beſtmöglichſte Klugheit zu gebrauchen.

§. 610.

§ 610.

Die Majeſtätsrechte ſind entweder weſentliche oder zufällige.

Die Rechte der Majeſtät theilet man ein in weſentliche, welche mit ihrem Endzwecke unzertrennlich verknüpft ſind; und in zufällige, welche derſelben noch auſſerdem zugeſtanden werden, dergleichen z. E. die Münz- und Jagdgerechtigkeit iſt. Im Rechte der Natur haben wir uns nur um die weſentlichen Majeſtätsrechte, oder Regalien, zu bekümmern, welche wir aus dem Endzwecke der Majeſtäten, nemlich aus den Gründen der Nothwendigkeit der eingeführten Republicken, herzuleiten haben.

§ 611.

Wie die weſentlichen Majeſtätsrechte einzutheilen ſind.

Die weſentlichen Majeſtätsrechte ſind entweder ſolche, welche der Regent gegen ſeine eigenen Unterthanen ausübet, (regalia immanentia) oder ſolche, welche er gegen andere Völcker ausübet, (regalia transeuntia). Die letztern kommen dem Regenten deswegen zu, weil ſein Wille den Willen des gantzes Reiches vorſtellet. Sie gehören aber in das folgende Capitel.

§ 612.

Das Recht Geſetze zu geben.

Diejenige moraliſche Perſon, welche die Majeſtätsrechte beſitzet, ſoll die Saumſeligen und Boshaftigen zu ihrer Pflicht anhalten, die allgemeine Wohlfahrt beſorgen, und nach Maaßgebung dieſes Endzweckes die unbeſtimmten Umſtände der natürlichen Rechte und Pflichten genauer beſtimmen § 603. Hieraus flieſſet das Recht, ſo-

wohl bürgerliche Geſetze als einzelne Befehle zu geben.

§ 613.

Was bürgerliche Geſetze ſind.

Ein bürgerliches Geſetz iſt ein allgemeiner Wille, welchen der Regente, vermöge des ihm obliegenden Amtes, das gemeine Beſte zu beſorgen, kund thut, und nach welchem ſich alle Unterthanen, in wieferne ſich derſelbe wegen der beygefügten Bedingungen auf ſie ſchicket, zu richten ſchuldig ſind. Man hat ſie von den einzelnen Befehlen zu unterſcheiden, welche entweder die Entſcheidung einer entſtandenen Streitigkeit, oder etwas anderes individuales betreffen.

Eintheilung der bürgerlichen Geſetze.

Die bürgerlichen Geſetze haben entweder damit zu thun, daß ſie den Unterthanen etwas zu thun oder zu laſſen vorſchreiben, oder daß ſie einigen Unterthanen poſitive Rechte, § 387, mit Ausſchlieſſung der andern ertheilen, daher denen andern die Verbindlichkeit entſtehet, ſowohl diejenigen, welchen die Rechte ertheilet worden, in dem Gebrauche derſelben nicht zu ſtören, als auch ſich derſelben nicht unbefugt anzumaſſen.

Wie die bürgerlichen Geſetze entſtehen.

Urſprünglich entſtehen ſie durch einen ausdrücklichen Willen des Regenten. Weil aber derſelbe präſumiret wird, wenn derjenige, welcher die Majeſtät beſitzet, zu den eingeführten Gewohnheiten ſtille ſchweiget; ſo werden auch die letztern, ſo lange nicht eine Gegenverordnung geſchehen, den bürgerlichen Geſetzen vor gleichgültig gehalten.

Ihre Natur muß nicht

Uebrigens hat

hat man ſich hiebey zu hüten, daß man nicht die Natur der bürgerlichen Geſetze mit der Natur der unmittelbar göttlichen verwirre, oder die innerliche Verbindlichkeit derſelben aus einem falſchen Grunde herleite. Die innerliche Verbindlichkeit der bürgerlichen Geſetze gründet ſich auf ein göttliches Geſetz, § 603, 604, und nimmt alſo ihren Urſprung nicht weniger von der Dependentz der Menſchen von GOtt, als ein iedwedes anderes Geſetz, § 172, 173; obgleich der allgemeine Grund der Verbindlichkeit bey den bürgerlichen Geſetzen mittelbahr und auf eine beſondere Art appliciret werden muß, § 167. mit den göttlichen Geſetzen verwirret werden. Woher die bürgerlichen Geſetze ihre wahre Verbindlichkeit haben.

§ 614.

Je mehr demnach gewiſſe natürliche Befugniſſe und Pflichten noch viel unbeſtimmtes an ſich haben, deſto mehr iſt ihre Beſtimmung den bürgerlichen Geſetzen unterworfen. Es müſſen demnach die bürgerlichen Geſetze hauptſächlich mit dem Eigenthume und mit der Erlangung und Uebercbringung deſſelben von einem auf den andern, ingleichen mit der Theilung deſſelben unter unterſchiedene Perſonen, ferner mit den Contracten, dem Stande der Herren und Knechte, der Erſetzung geleiſteter Dienſte, dem Eheſtande, den Pflichten der Eltern und Kinder, den Pflichten und Befugniſſen der mancherley Geſellſchaften, u. ſ. f. zu thun haben. Die übrigen Geſetze müſſen die Befugniſſe öffentlicher Perſonen, die öf- Womit die bürgerlichen Geſetze zu thun haben.

öffentliche Staatsverfaſſung, und die zu Erhaltung derſelben dienlichen Mittel betreffen. Es würde hoffentlich ſehr nützlich ſeyn, und vieles dazu beytragen, die bürgerlichen Geſetze aus ihren wahren Gründen herzuleiten, und in ihrer wahren Verknüpfung mit dem natürlichen Rechte wohl zu verſtehen, wenn man dieſelben aus dieſen Eintheilungsgründen unterſcheiden, und dieſelben in Gedancken zum Grunde eines Lehrgebäudes der bürgerlichen Rechte ſetzen wolte.

§ 615.

Die bürgerlichen Geſetze können die negativen natürlichen Befugniſſe aufheben.

Wenn ſich ein negatives Recht, § 387, des Standes der Natur mit einem bürgerlichen Geſetze collidiret; ſo iſt augenſcheinlich, daß dieſes durch jenes aufgehoben werde; z. E. das Recht zu jagen. Denn da es ſchon durch einen Contract aufgehoben werden kan, welcher unter Privatperſonen geſchloſſen wird; ſo wird es noch vielmehr durch die bürgerlichen Geſetze aufgehoben werden, von welchen präſumirt werden muß, daß ſie ihre Gültigkeit durch einen zwiſchen gantzen Völkern geſchloſſenen Contract, und deſſen Aufrichtung der menſchlichen Geſellſchaft ſo unentbehrlich iſt, bekommen, § 603.

§ 616.

Ob die bürgerlichen Geſetze auch die poſitiven natürlichen

Hingegen, da man bey der Aufrichtung weltlicher Reiche nicht präſumiren kan, daß ſich die Unterthanen auch ihrer poſitiven Rechte, § 387, ohne genugſame Urſache haben

ben begeben wollen; ſo dürfen auch dieſelben durch die bürgerlichen Geſetze nicht ohne Urſache eingeſchräncket werden. Jedoch verſtehet ſich, daß dieſes alsdenn wohl angehe, wenn es das gemeine Beſte erfordert, und alſo der Grund des bürgerlichen Geſetzes wichtiger, als der Grund der natürlichen Befugniſſe iſt. Denn es gehet alsdenn nach der gemeinen Regel: daß das gröſſere Gute dem geringern vorzuziehen ſey, § 419, 425.

Befugniſſe aufheben können.

§ 617.

Von den Pflichten und Befugniſſen, welche leicht gar zu streitig werden, ſollen die bürgerlichen Geſetze allgemeine Regeln beſtimmen.

Wenn ſich dahero auch gleich eine Befugniß oder Verbindlichkeit nach dem natürlichen Rechte völlig beſtimmen läſt, iedoch ſo, daß in der Application leicht daher Streit entſtehen kan, weil entweder der Beweis oder die Behauptung derſelben allzu ſchwer iſt; ſo können und ſollen die bürgerlichen Geſetze eine Beſtimmung hinzuthun, nemlich diejenige, da die Streitigkeiten leichter vermieden werden, und die Gerechtigkeit wenigſtens in den meiſten Fällen ihren Zweck erreichet. Denn weil ſowohl in dergleichen Fällen am allererſten zu beſorgen iſt, daß die Unwiſſenden oder Laſterhaften zu weit gehen werden, welches doch die Obrigkeit verhüten ſoll; als auch die innerliche Unruhe der Geſellſchaft überhaupt ſchädlich iſt: ſo müſſen die Regenten hier ein Einſehen haben. Und weil, ſo oft ein Geſetz deswegen gegeben werden kan, ſol-

ches ein viel kürzerer Weg iſt, als wenn die Sache iedesmahl durch einzelne richterliche Ausſprüche und Befehle ausgemachet werden ſoll; ſo iſt die Errichtung eines bürgerlichen Geſetzes als das beſte Mittel in ſolchen Fällen vorzuziehen. Und wenn auch dadurch in manchen einzelnen Exempeln nicht alle Ungerechtigkeit verhütet werden kan; ſo iſt doch das allgemeine Beſte, wo es einmahl nicht anders angehet, dem Nutzen einzelner Perſonen vorzuziehen.

§ 618.

Ob die bürgerlichen Geſetze auch Pflichten des Rechts der Natur aufheben können.

Wenn ein bürgerliches Geſetz nicht etwa nur einer Befugniß des Standes der Natur, ſondern gar einer Pflicht des natürlichen Rechtes wiederſtreitet; ſo iſt zwar der Gehorſam gegen daſſelbe manchmahl der Pflicht des natürliches Rechtes vorzuziehen, iedoch nur unter den Bedingungen, wenn die Pflicht des Rechtes der Natur unbeſtimmt iſt, oder wenn die natürliche Pflicht nicht an ſich eine nothwendige und unveränderliche, ſondern nur eine materiale iſt, § 411, und hingegen das bürgerliche Geſetz ſich anietzo auf wichtigere Urſachen, als die Pflicht des natürlichen Rechtes gründet, oder der gemeinen Sicherheit wegen alſo präſumiret werden muß. Wenn aber die Pflicht, deren Uebertretung ein bürgerliches Geſetz uns zumuthete, eine nothwendige und an ſich unveränderlich wäre; ſo muß die unveränder-

änderliche Pflicht vorgezogen werden, weil man ſonſt wieder ſein Gewiſſen ſündigte, und den Hauptzweck des menſchlichen Lebens verabſäumte. Da die bürgerlichen Geſetze ſelbſt ihre Verbindlichkeit von den natürlichen bekommen, und weiter nichts als Mittel zu beſſerer Ausübung der natürlichen ſeyn ſollen; ſo verlieren ſie, wo dieſem Endzwecke zuwieder gehandelt wird, alle ihre Gültigkeit. Z. E. Man iſt nicht befugt, aus Gehorſam gegen bürgerliche Geſetze oder Befehle derjenigen Religion, welche man vor wahr hält, zuwieder zu handeln.

§ 619.

Das oberrichterliche Amt der Majeſtät.

Eben die Gründe, welche erforderten, daß zu beſſerer Application der natürlichen Geſetze bürgerliche Geſetze gemacht werden ſollen, bringen es auch mit ſich, daß ſowohl zur Application der natürlichen als bürgerlichen Geſetze in ſtreitigen Fällen einzelne Ausſprüche und Entſcheidungen geſchehen. Daher muß den Regenten auch dieſes zu thun zukommen, welches das oberrichterliche Amt der Majeſtät genennet wird.

§ 620.

Die Regenten können Beamten und Unterrichter beſtellen.

Weil aber der Regente nicht alles ſelbſt verrichten kan, was die Weitläuftigkeit ſeines Amtes von ihm erfodert; ſo muß ihm auch die Macht zuſtehen, allerley Beamten und Unterrichter zu beſtellen, welche die Geſetze in deſſen Nahmen handhaben, und ſol-

ches zu thun ſo viel Anſehen haben, als ihnen der Regente zugeſtehen will.

§ 621.

Die Majeſtät hat keinen fernern weltlichen Richter über ſich.

Hingegen würde die Sicherheit des gemeinen Beſten wiederum hinwegfallen, wenn man denjenigen, welcher die Majeſtätsrechte beſitzt, und wieferne er dieſelben beſitzt, wiederum einem andern weltlichen Richter unterwerfen wolte. Ja es wäre ſolches dem Zwecke und erſten Begriffe der Majeſtätsrechte zuwieder. Mithin hat derjenige, welcher die Majeſtät beſitzet, keinen andern Richter als GOtt über ſich. Hingegen alle Richter im Lande verwalten ihr Amt in dem Nahmen und aus Vollmacht desjenigen, welcher die Majeſtätsrechte beſitzet, und ſind ihm deshalben auf Erfodern Rechenſchaft zu geben ſchuldig.

§ 622.

Die Majeſtät ſoll ſich ihr richterliches Amt durch Selbſtrache der Bürger nicht nehmen laſſen.

Weil alſo das richterliche Amt niemanden als dem Regenten in ſeinem eigenen Nahmen zu verwalten zukommt; und gleichwohl dem gemeinen Beſten an der richtigen Verwaltung deſſelben ſo ſehr viel gelegen iſt: ſo muß ſich der Regente daſſelbe auch nirgends nehmen laſſen, wo ihm nur daſſelbe zu behaupten möglich iſt. Es iſt aber allenthalben zu behaupten möglich, nur die Nothwehre ansgenommen. Folglich ſollen die Regenten Duelle und Befehdungen, oder andere Selbſtrache durchaus nicht leiden,

weil

weil dieſelben Eingriffe in ihre Rechte und dem gemeinen Weſen höchſt ſchädlich ſind.

§ 623.

Die Regenten haben das Recht zu zwingen und zu ſtrafen.

Die Republicken könnten das gemeine Beſte nicht mit Sicherheit befördern, wenn nicht die Regenten auch die Befugniß hätten, die Unterthanen ſowohl zu Beobachtung der natürlichen als bürgerlichen Geſetze und Verordnungen mit Nachdruck anzuhalten, § 603; indem es ſonſten dennoch auf eines jedweden eigenes Gewiſſen und Entſchlieſſen ankommen würde, wie weit er gehorchen wolte. Das Anhalten ſelbſt geſchiehet entweder durch phyſicaliſche Mittel, da die Obrigkeit dasjenige mit Gewalt verrichten läſt, was man gutwillig nicht thun wolte; oder durch moraliſche, da dieſelbe ſolche Anſtalten macht, welche in dem Willen der Wiederſpenſtigen Bewegungsgründe zum Gehorſam abgeben können. Die letztern beſtehen wiederum entweder in der Hoffnung gewiſſer Vortheile, oder in der Entziehung gewiſſer Rechte im Falle des Ungehorſams, oder in Zufügung eines Schadens oder Schmerzens, welches am Leibe oder Gütern geſchehen kan. Ein Uebel, welches der Regente einem Uebertreter der natürlichen oder bürgerlichen Geſetze am Leibe oder Gütern in der Abſicht zugefüget, daß entweder er ſelbſt, oder zum wenigſten andere, dadurch bewogen werden ſollen, ſich nach den Geſetzen ins künftige zu richten, heißt eine bür-

gerliche Strafe. Es ſind dahero die bürgerlichen Strafen nichts anders, als moraliſche Mittel zur äuſſerlichen Sicherheit der Geſetze, deren Natur man nicht mit den wahren und göttlichen Strafen, welche einen gantz andern Grund haben, zu verwirren hat, § 193, 194. Da nun die Regenten zur Erfüllung und Sicherheit der Geſetze diejenigen Mittel gebrauchen ſollen, welche nach ihrer Einſicht die beſten ſind: ſo müſſen ſie auch zu allen den erzehlten Arten derſelben berechtiget ſeyn, und alſo das Recht zu zwingen, und nachdem es nöthig iſt, an Leib und Gütern zu ſtrafen haben. Jedoch verſtehet ſich, daß nicht mehr Schärfe, als nöthig iſt, gebrauchet werden dürfe, weil die weltlichen Reiche nicht zum Schaden, ſondern zur Wohlfahrt des menſchlichen Geſchlechtes dienen ſollen.

§ 624.

Ob die Obrigkeit auch das Recht hat, am Leben zu ſtrafen.

Es entſtehet hier die Frage, ob ſich das Recht der Majeſtät auch bis dahin erſtrecket, daß ſie am Leben ſtrafen dürfe, wo wahrſcheinlich dieſes das beſte Mittel iſt, andere Uebelthäter abzuſchrecken? Wäre die Aufrichtung weltlicher Reiche nur ein von den Menſchen eigenmächtig und willkührlich eingeführtes Mittel, ihre Bequemlichkeit und Vergnügen zu befördern; ſo könnte man das Recht am Leben zu ſtrafen den Regenten nicht einräumen: weil die Menſchen die letzten objectiviſchen Endzwecke GOttes

auf

auf dem Erdboden ſind, § 210, das Leben aber der Grund der Möglichkeit zu Erlangung aller ihrer Endzwecke iſt, welches einen unſchätzbaren Werth hat, § 227. Man müſte demnach die eingefangenen Uebelthäter vielmehr nur an ſichere Oerter bringen. Da aber die Majeſtät ein göttliches Amt iſt, vermöge deſſen der Regente die Sicherheit der allgemeinen Wohlfahrt nicht als einen etwan bloß erlaubten und menſchlichen, ſondern als einen wahrhaftig göttlichen Endzweck vertheidiget; ſo kan man ihm das Recht nicht abſprechen, wo es nöthig iſt, am Leben zu ſtrafen, weil GOtt an der gantzen menſchlichen Geſellſchaft mehr, als an einzelnen Perſonen gelegen ſeyn muß. Man ſiehet aber daraus, daß vorſichtig damit verfahren werden müſſe, und die Lebensſtrafen ohne dringende Nothwendigkeit nicht verhänget werden dürfen. Uebrigens hat man hernach eine gerechte Lebensſtrafe eben deswegen, weil ein göttlicher Endzweck ſie erforderte, als ein ſolches Ziel des Lebens desjenigen, den ſie betrifft, anzuſehen, welches ihm GOtt um ſeiner Uebelthat willen ſelbſt geſetzet hat, ungeachtet er ſeinen Willen mittelbahr durch erſchaffene Urſachen vollſtrecken läſt. Denn was thut das zur Sache, ob die nächſten Urſachen, durch welche GOtt etwas mittelbahr verrichtet, moraliſch oder unmoraliſch wircken? Wenn iemand durch einen Unglücksfall, oder weil er ſich ſelbſt in Gefahr begeben,

Daß eine rechtmäßige Lebensſtrafe als eine göttliche anzuſehen iſt.

ben, durch ſolche natürliche Urſachen ums Leben kommt, welche unmoraliſch wircken; ſo wird niemand leugnen, daß die Abkürtzung ſeines Lebens entweder als eine göttliche Schickung, oder als eine von GOtt verordnete natürliche Strafe ſeiner Thorheit erfolge. Denn es wäre ungereimt, zu ſagen, daß GOtt die Menſchen, welche ſeine letzten Zwecke ſind, einem blinden Schickſale überlaſſe. Vor eben dergleichen göttliche Schickung, oder vielmehr Strafe, hat man auch die Abkürtzung des Lebens, welche von der weltlichen Obrigkeit aus gerechten Urſachen geſchiehet, zu halten, und wodurch ſich auch die Obrigkeit, weil ſolches ein eintziges Mittel zu GOttes eigenen Enzwecken war, und ſie hingegen eine ſubjectiviſche Verbindlichkeit hat, dieſelben ſo gut als möglich zu beſorgen, § 416, keine Schuld zuziehet. Denn wer nur ſcharf genug nachzuſinnen gewohnt iſt, dem wird es einerley ſeyn, ob GOtt etwas durch ſolche unmoraliſche Urſachen, deren Wirckſamkeit von ihm und ſeiner Erhaltung abhanget, verrichtet, oder ob er es durch ſolche moraliſch wirckende Urſachen vollziehen läſt, welche dabey bloß denen ihnen von GOtt verliehenen Befugniſſen, oder Pflichten folgen. Ich ſage, er wird eines ſowohl, als das andere vor göttlich halten müſſen, weil das moraliſche Syſtema der Zwecke, wieferne nur keine Verſündigung darein kommt, nicht weniger göttlich

ſeyn

ſeyn muß, als das phyſicaliſche Syſtema der wirckenden Ueſachen, indem eines von dem göttlichen Willen und deſſen Einrichtungen ſo wohl abhanget; als das andere.

§ 625.

Das Recht Schatzungen aufzulegen.

Weil die weltlichen Regenten zu den wichtigen Endzwecken ihres Amtes mit genugſamer Macht verſehen ſeyn müſſen; und inſonderheit die Unterhaltung ſo vieler zu gemeiner Wohlfahrt und Vertheidigung nöthiger Perſonen nebſt andern zum gemeinen Beſten nöthigen Anſtalten groſſe Koſten brauchet; ſo ſind nicht allein die Unterthanen verbunden, bedürfenden Falls mit ihrer Perſon denſelben beyzuſtehen, ſondern die Regenten müſſen auch das Recht haben, zu dem Ende Schatzungen und Abgaben aufzulegen. Ja weil an dem gemeinen Beſten mehr als an dem Nutzen der Privatperſonen gelegen iſt; ſo müſſen die Regenten im äuſſerſten Nothfall berechtiget ſeyn, die Güter der Privatperſonen zum Dienſte des gemeinen Beſten gar wegzunehmen, welches Recht dominium eminens genennet wird. Es verſtehet ſich aber von ſich ſelbſt, daß hierbey die allgemeinen Regeln des natürlichen Rechtes zum Grunde liegen müſſen, und niemanden ohne Noth Ueberlaſt verurſachet werden dürfe, und wenn einzelne Perſonen um des gemeinen Beſten willen in Schaden kommen, ihnen, wo möglich, ihr Schade erſetzet werden müſſe.

§ 626.

Wiefern die Obrigkeit den Unterthanen vorſchreiben, und ſie zu gewiſſen Dienſten anhalten könne.

Weil der Endzweck der weltlichen Reiche dieſer iſt, daß iedweder ſeine natürlichen Privatbefugniſſe und Pflichten ſicher und ungehindert ausüben könne; ſo haben ſich auch die Regenten nach dieſem Zwecke zu richten, und ihre eigenen Befugniſſe daraus zu beurtheilen. Weil im Stande der weltlichen Reiche präſumiret werden muß, daß ſich niemand der Rechte des Standes der Natur weiter begebe, als es die gemeine Wohlfahrt, und mithin die Sicherheit ſeiner eigenen Rechte ſelbſt, erfordert; ſo müſſen auch die Regenten die Rechte des Standes der Natur ihren Unterthanen ſo weit ungekränckt laſſen, wieferne ihnen nicht die gemeine Wohlfahrt eine genugſame Urſache darreichet, dieſelben wegzunehmen, oder einzuſchräncken. Demnach faſſet die Majeſtät das Recht nicht in ſich, iemanden in ſeinen unſchuldigen Privatabſichten ohne Urſache vorzuſchreiben. Z. E. der Regente darf ordentlicher Weiſe einem Vater nicht befehlen, was er ſeinem Sohne lernen laſſen, oder wie er ſein Haus bauen ſolle, wenn nicht beſondere Umſtände dazu kommen. Eben ſo wenig darf er iemanden mit Gewalt zu ſeinem Privatdienſte, z. E. zu einem Cammerdiener oder Stallknechte, wegnehmen, wenn er nicht in ſeinem Gewiſſen der Gewaltthätigkeit ſchuldig ſeyn will. Hingegen hat er wohl in öffentlichen Angelegenheiten das

Recht

Recht, Leute mit Gewalt wegzunehmen, oder ſie zu gewiſſen öffentlichen Dienſtleiſtungen anzuhalten, z. E. Soldaten zu werben, oder zu verbieten, daß geſchickte Leute nicht aus dem Lande gehen.

§ 627.

Eben deswegen, weil der Endzweck der Majeſtät nur iſt, das gemeinſchaftliche Beſte zu beſorgen, in welcher Betrachtung die auf dieſen Zweck abzielende Handlungen actiones publicæ heiſſen; ſo giebt es auch bey denen, welche die Majeſtät haben, noch andere Handlungen, welche hicht öffentlich ſind, und welchen die Majeſtätsrechte nichts angehen, z. E. kauffen, verkauffen, miethen u. ſ. f. Dergleichen Handlungen alſo ſind auch bey den Regenten ſelbſt nicht anders, als Privathandlungen anzuſehen. Daher haben auch die Regenten in Anſehung derſelbigen kein Recht etwas zu befehlen; ſondern ſie müſſen ſich entweder nach den Landesgeſetzen richten, oder wenn ſie bey Gebung der Geſetze die Ausnahme gemachet haben, daß ſie ſelbſt dadurch nicht gebunden ſeyn wolten; ſo müſſen doch die Sachen durch gütliche Contracte ausgemachet werden, wieferne nicht etwan ein ſolcher Colliſionsfall vorkommt, da auch im Stande der Natur die Gewalt ſtatt finden kan. Was dieſem zuwieder geſchiehet, iſt nicht vor eine rechtmäßige, ſondern unbefugte Gewalt zu halten.

Es giebt auch Privathandlungen der Regenten.

§ 628.

§ 628.

Was vor Rechte die Regenten über die Geſellſchaften im Lande haben.

In einer Republick können viele andere kleinere Geſellſchaften entſtehen, welche zu gemeinſchaftlicher Beförderung mancherley Privatabſichten zuſammen treten können. Weil aber dem Regenten das gemeine Beſte des Staats zu beſorgen zukommt; ſo ſtehen demſelben in Anſehung einzelner Geſellſchaften, in einem Lande folgende Rechte zu. 1) Keine Geſellſchaft in einer Republick darf von der oberrichterlichen Gewalt der Majeſtät ausgenommen ſeyn; daher z. E. eine independente Hierarchie den Majeſtätsrechten zuwieder iſt. Denn wer die oberrichterliche Gewalt über das gantze Land hat, der muß ſie auch über die Theile haben. Es gehet zwar an, daß die Regenten, einer Geſellſchaft auch gewiſſe Jurisdictionen über ihre Mitglieder abtreten können. Allein ſie müſſen doch dieſelben in der Regenten Nahmen und vermöge der ihnen abgetretenen Vollmacht verwalten, § 621, und dem Regenten bleibet doch das Recht, bey vorkommenden ſtreitigen Fällen wegen der Verwaltung der abgetretenen Jurisdiction Unterſuchung anzuſtellen und davon Rechenſchaft zu fordern. 2) Jedwede Geſellſchaft iſt dem Regenten oder denen von ihm Bevollmächtigten von ihren Abſichten und Verfaſſungen auf Verlangen Rechenſchaft zu geben verbunden, weil man ſonſt nicht wiſſen

ſen kan, ob und wieferne ſie der gemeinen Wohlfahrt zuwieder ſeyn. Hernach hat der Regente 3) das Recht auszuſprechen, ob die Geſellſchaft zu dulden ſey oder nicht, und in Anſehung derſelben diejenigen Verordnungen zu machen, welche er zum gemeinen Beſten vor dienlich hält. Wieferne aber die Verfaſſungen einer Geſellſchaft das gemeine Beſte nicht ſtören, in ſoferne hat auch der Regente derſelben in ihren Statuten und Verfaſſungen nichts vorzuſchreiben, wenn er nicht gewaltthätig verfahren will, weil dieſelben bloſſe unſchuldige Privatſachen ſind, § 626.

§ 629.

Wie die Majeſtät urſprünglich erlanget wird.

Aus dem bisherigen läſt ſich nunmehro auch erklären, wie die Majeſtät erlanget werde? Nemlich da in dem Stande der Natur ſowohl die Perſonen unbeſtimmt ſind, welche die Majeſtät haben ſollen, als auch die Perſonen, welche zuſammen eine Republick ausmachen ſollen; ſo kan von Rechts wegen die urſprüngliche Art, die Majeſtät zu erlangen, nichts anders als ein Pact ſeyn. Es werden aber, wie ſich leicht verſtehet, zwey Pacte erfodert, einer, welchen die Bürger unter einander ſelbſt aufrichten, und vermöge deſſen ausgemacht wird, welche Perſonen und wie ſie in eine Republick zuſammen treten wollen; hiernächſt aber auch einer, wodurch ausgemacht wird, welchen Perſonen die Majeſtät zu-

Es geſchieht durch Pacte.

kommen ſoll, und welcher, daferne die Majeſtätsrechte nur einer oder wenigen Perſonen zukommen ſollen, wenigſtens mit dem gröſten Theile oder mit den Repräſentanten des Volckes geſchloſſen werden muß. Dabey aber iſt folgendes zu erinnern. Der Pact kan entweder freywillig oder erzwungen ſeyn, da ſich nemlich die Unterthanen, um ein noch gröſſeres Uebel zu vermeiden, unterwerfen. Das letztere iſt nicht nur von denen rechtmäßig durch Krieg erzwungenen Pacten zu verſtehen, welche unter den gehörigen Bedingungen, § 505, gültig ſind; ſondern wenn auch die Ungerechtigkeit offenbahr geweſen wäre; ſo muß man doch die Nothwendigkeit weltlicher Reiche und deren Sicherheit bedencken, weswegen die Verbindlichkeit erfordert, vielfältig das geringere Uebel dem gröſſern vorzuziehen, und ſich der Gewalt des Siegers, welcher man nicht wiederſtehen kan, geduldig zu unterwerfen, und die Verbindlichkeit gegen ihn aus der Nothwendigkeit, das gemeine Beſte ſo gut als möglich zu beſorgen, herzuleiten, obgleich dieſelbe aus ſeiner gebrauchten Gewalt an und vor ſich ſelbſt nicht folgen würde.

Sie können auch erzwungen ſeyn.

Ferner iſt der Pact, wodurch die Majeſtät erlanget wird, entweder ein ausdrücklicher, z. E. bey einer Wahl oder Huldigung, oder ein ſtillſchweigender, § 490. Denn da ein iedweder die Vortheile, welche das menſchliche Geſchlecht von Republicken hat, gerne

Sie können ausdrücklich oder ſtillſchweigend ſeyn.

gerne genieſſen will; ſo ſoll auch von iedwe=dem präſumiret werden, daß er denen zu einer Republick und deren Sicherheit nöthigen Verfaſſungen ſich unterwerfe. Daher ſind auch die Kinder und Nachkommen der Unterthanen die Contracte, welche ihre Vorfahren zur Errichtung des gemeinen Weſens geſchloſſen haben, zu halten ſchuldig. Es iſt zwar ohne Grund, wenn man dieſes alſo erkläret, als ob die Vorfahren den Contract vor ſich und alle ihre Nachkommen geſchloſſen, und ſchon in dem Nahmen der letztern zugleich mit eingewilliget hätten. Ich ſage, aus der bloſſen Natur des Contracts würde daraus vor die Nachkommen keine Verbindlichkeit folgen, weil vermöge derſelben in meinem Nahmen niemand in einen Contract gültig einwilligen kan, als welcher von mir darzu Vollmacht erhalten. Es folget aber die Verbindlichkeit aus den höhern Gründen des natürlichen Rechtes, wiewohl man dieſelbe gar oft mit derjenigen zu verwirren pflegt, welche aus der Natur des bloſſen Contractes herflieſſet, bloß deswegen, weil man in dem Gewiſſen empfindet, daß man zuweilen ſolche Contracte, welche andere vor uns geſchloſſen haben, zu halten verbunden iſt, ohne daß man genau unterſuchet, woher die Verbindlichkeit komme. Nemlich die Kinder ſind die Pacte, welche ihre Vorfahren zu Errichtung des gemeinen Weſens geſchloſſen haben, theils deswegen

Warum die Pacte, welche die Majeſtät betreffen, auch die Nachkommen verbinden.

wegen zu halten ſchuldig, weil ſie in der Republick erzogen worden, und ihnen wegen der genoſſenen Vortheile die Pflicht der Danckbarkeit oblieget, § 453, theils, weil dieſes ein einziges Mittel zur Sicherheit der weltlichen Reiche iſt. Denn da beſtändig Menſchen ſterben und gebohren werden; ſo würden die Pacte, welche das gemeine Weſen angehen, in einer unaufhörlichen Ungewißheit bleiben, wenn nicht die Nachkommen ſich den Verfaſſungen ihrer Vorfahren zu unterwerfen verbunden wären. Eben dieſe Gründe laſſen ſich auch auf die Fremden, welche ſich in einen Staat begeben, appliciren. Ja ſie gelten auch von den Durchreiſenden in ſo weit, daß dieſelben, ſo lange ſie ſich in einem Staate aufhalten, den Geſetzen und der Juriſdiction deſſelben unterworfen ſind, ob ſie gleich noch nicht vor völlige Unterthanen gehalten werden können, weil man nicht eher präſumiren kan, daß ſie ſelbſt darein willigen, dergleichen nach allen Umſtänden zu ſeyn, bis ſie ſich darinnen wohnhaft niederlaſſen.

Wiefern die Durchreiſenden unter die Juriſdiction des Staates kommen.

§ 630.

Die Majeſtätsrechte erſtrecken ſich nicht weiter, als es die Bedingungen der Majeſtätspacte leiden.

Wenn ein Pact unter gewiſſen Bedingungen geſchloſſen worden; ſo iſt er auch nicht weiter gültig, als ſo weit die Bedingungen erfüllet werden, § 497. Da nun das Pactum, wodurch ein Regente die Majeſtät bekommen hat, ebenfalls kan bedingt geweſen ſeyn; ſo erſtrecken ſich auch alsdenn die

die Majeſtätsrechte deſſelben und die Befugniß, ſich derſelben nach ſeinem Belieben zu bedienen, nicht weiter, als wiefern die Bedingungen, unter welchen er die Regierung bekommen hat, ungekränckt beobachtet werden. Und mehr darf ſich der Regente ordentlicher Weiſe nicht herausnehmen, wenn er nicht im Gewiſſen der Gewaltthätigkeit und Tyranney ſchuldig ſeyn will. Die Bedingungen, wodurch der Gebrauch der Majeſtätsrechte eingeſchräncket wird, ſind entweder ausdrückliche, nemlich die Capitulationen und Reichsgrundgeſetze, welche man auch zu gröſſerer Sicherheit zu beſchwören pflegt; oder ſie ſind ſtillſchweigende, von welchen man richtig präſumiren kan, daß ſie bey Uebertragung der Majeſtätsrechte ſo wohl von dem Regenten, als den Unterthanen bewilliget und vor bekannt angenommen worden, z. E. die ernſtliche Bemühung, des Volckes Wohlſeyn zu befördern, iſt allezeit eine ſtillſchweigende Bedingung des Majeſtätspactes. Alle Rechte und Pflichten, von welchen ſich in dem Rechte der Natur erweiſen läſt, daß ſie der Obrigkeit oder den Unterthanen nothwendig zukommen, ſind als ſtillſchweigende Bedingungen der Majeſtätspacte voraus zu ſetzen, wenn ihrer auch gleich nicht ausdrücklich Erwehnung geſchehen wäre. Zuweilen aber kan man von noch mehrern als dieſem präſumiren, als ob es durch einen ſtillſchwei-

Welche Bedingungen ausdrückliche oder ſtillſchweigende ſind.

genden Pact ausgemacht worden wäre. Denn vielmahl präſumiret man, daß dasjenige, was weder durch das Recht der Natur, noch durch ausdrückliche Pacte ausgemachet worden, nach denen unter allen, wenigſtens unter allen umliegenden Völckern eingeführten Gewohnheiten, oder auch nach der in dem Lande ſelbſt hergebrachten Gewohnheit abgethan werden müſſe, z. E. wie es mit der Erbfolge gehalten werden ſoll. Und daher kommt es, daß die Gewohnheiten der Völcker zuweilen die Natur der Geſetze bekommen. Man muß nur den rechten Grund hiervon wiſſen. Keine Gewohnheit der Völcker kan an und vor ſich ein natürliches Geſetz machen. Jedoch thut man auch der Sache zu viel, wenn man meinet, man habe ſich daran gar nicht zu kehren. Nemlich ſie haben alsdenn eine Gültigkeit, wenn man richtig präſumiren kan, daß ſie als ſtillſchweigende Bedingungen der Majeſtätspacte angeſehen worden. Ob dieſes ſtatt finde, muß freylich iedesmahl aus den Umſtänden nach der Redlichkeit und Billigkeit geurtheilet werden.

Warum die Gewohnheiten der Völcker manchmahl die Natur der Geſetze bekommen.

§ 631.

Die Gewalt der Majeſtät wird nicht eingeſchränckt, als wo ausdrückliche Pacte da ſind, oder die ſtill-

Hingegen erhellet aus dem Endzwecke der Majeſtät, vermöge deſſen ihr Wille bey denen im gemeinen Weſen vorkommenden unbeſtimmten Umſtänden den Ausſpruch thun ſoll, daß die Gewalt derſelben nicht eingeſchräncket werden dürfe, wiefern nicht ent-

entweder ausdrückliche Pacte vorhanden ſind; oder gewiſſe ſtillſchweigende Bedingungen als offenbahr und unſtreitig vorausgeſetzet werden können. Hieraus entſtehen auch allerhand Translationen der Majeſtät von einem auf den andern, oder derivirte Arten zur Majeſtät zu gelangen, welche von dem Willen des vorigen Regenten abhangen, wieferne derſelbe nicht eingeſchränckt geweſen iſt. Denn es iſt zu Vermeidung bürgerlicher Kriege ordentlicher Weiſe das beſte Mittel, dergleichen Translationen gelten zu laſſen. Z. E. Ein Regente kan zwar ſeine Unterthanen nicht verkaufen, welches wieder den Zweck der Republicken wäre; er kan aber wohl bey gewiſſen Umſtänden die Majeſtätsrechte über ein Stück Landes an einen andern abtreten oder käuflich überlaſſen, oder einen Nachfolger beſtimmen. Die Rechtmäßigkeit ſolcher derivirten Arten, zur Majeſtät zu gelangen, erhellet noch klärer, wenn dem Regenten gleich vom Anfange, oder auch hernach durch die Repräſentanten des Volcks dergleichen Recht ausdrücklich zugeſtanden wird. Woher alsdenn die Nachkommen die Verbindlichkeit haben, ſolche Pacte gelten zu laſſen, iſt ſchon § 629 gezeiget worden.

ſchweigenden Bedingungen gantz offenbahr ſind.

§ 632.

Dasjenige, was § 626 überhaupt erwieſen worden, daß und wiefern alle in einem Lande befindliche Geſellſchaften der Majeſtät unter-

Von den Rechten der Majeſtät über die Kirche.

unterworfen ſind, läſt ſich nun inſonderheit auf die Kirche appliciren, welche eine Geſellſchaft von Leuten iſt, welche ſich zu einem gemeinſchaftlichen Gottesdienſte vereinigen.

Was die Kirche iſt.

Daß die Kirche der Majeſtät unterworfen iſt.

Ueberhaupt kan man ſchon daraus erweiſen, daß ſich die Rechte der Majeſtät auch auf die Kirche erſtrecken, weil die Kirche, wieferne ſie äuſſerlich in die Sinne fallen kan, eben ſowohl eine äuſſerliche Geſellſchaft iſt, als irgend eine andere. Da nun alle Geſellſchaften in einem Lande die Hoheit der Majeſtät über ſich erkennen müſſen; ſo können wir auch ſolches von der Kirche, wenigſtens ſo lange ſubſumiren, als die Gegner keine deutlichen Beweisgründe anführen können, warum dasjenige allein von der Kirche nicht gelten ſolle, was von allen andern Geſellſchaften in einem Lande unſtreitig iſt.

Warum auf die Kirche noch genauere Obſicht als auf andere Geſellſchaften nöthig iſt.

Wir können aber vielmehr das Gegentheil thun, und erweiſen, daß die Rechte der Majeſtät über die Kirche noch viel nöthiger, als über irgend eine andere Geſellſchaft ſind, daß ſie dahero zur Wohlfahrt der Republick unentbehrlich ſind, und die Obſicht der Regenten auf die Kirche ſich noch viel weiter, als bey irgend einer andern Geſellſchaft erſtrecken müſſe. Denn erſtlich machen die Kirchen ordentlicher Weiſe ſehr groſſe Geſellſchaften, ja es bekennet ſich wohl das gantze Land zu einer Religion. Je gröſſer aber die Geſellſchaft iſt, deſto leichter kan ſie, wenn ſie in gewiſſen Stücken von der

Unterwürfigkeit unter die Majeſtät ſchlechterdings ausgenommen ſeyn ſolte, etwas dem gemeinen Beſten nachtheiliges ausführen. Ferner iſt auch bekannt, was vor ungereimte und dem gemeinen Weſen ſchädliche Lehren von manchen Leuten vor Religionswahrheiten ausgegeben werden. Gleichwohl finden dieſelben bey dem Pöbel leichtlich den gröſten Beyfall. Endlich lehret auch die Erfahrung zur Genüge, daß unwiſſende, oder eitle und boshaftige Leute ſich unter dem Vorwande der Religion gerne einen Anhang zu machen ſuchen, und zumahl, wenn ſie in geiſtlichen Aemtern ſtehen, eine beſondere Art von Herrſchaft einzuführen trachten. Dahero kan das gemeine Weſen unmöglich ſicher ſeyn, wenn nicht die Kirche der Majeſtät unterworfen wird.

§ 633.

Hauptregel, wie weit ſich die Rechte der Majeſtät über die Kirche erſtrecken.

Jedoch haben wir nunmehro die ſchwere Frage genau zu beſtimmen, wie weit ſich das Recht der Majeſtät über die Kirche eigentlich erſtrecken dürfe. Dieſe zu beantworten, lege ich die allgemeine Regel zum Grunde, daß die Kirche in allen Stücken der Majeſtät unterworfen ſey, wenn nur dieſe beyden Bedingungen beobachtet werden, daß erſtlich dadurch nicht dem Weſen der Religion überhaupt wiederſtritten wird, und daß zum andern der Kirche nicht die allgemeinen Rechte verſaget werden, welche man einer iedweden an-

dern Geſellſchaft in einem Lande zuge-
ſtehet. Dieſe Regel iſt vor ſich ſelbſt klar.
Denn da die Wahrheit von dem menſchli-
chen Willen, mithin auch von denen will-
kührlichen Anſtalten in den Republicken, ih-
rer Natur nach independent iſt; und doch
der Gehorſam gegen GOtt das Weſen der
Tugend ausmacht, § 240, welche gleich-
wohl der Hauptzweck des menſchlichen Le-
bens iſt, § 213: So darf demſelben, ſo
lange man einmahl eine Verbindlichkeit da-
zu glaubet, nicht zuwieder gehandelt wer-
den, weil man auch dem irrenden Gewiſſen,
ſo lange es einmahl nicht verbeſſert iſt, fol-
gen muß, § 179. Daher darf kein bürger-
liches Geſetz etwas, was man vor ein weſent-
liches Stück der Religion hält, aufheben,
§ 618. Wäre es etwas der gemeinen Si-
cherheit zuwiederlaufendes; ſo wäre eine an-
dere Frage, ob Religionsverwandten, wel-
che dergleichen Dinge vor weſentliche Stü-
cke ihrer Religion halten, zu dulden wären.
Wiefern ſie aber geduldet werden, ſo kan
der Obrigkeit doch nicht das Recht zuſtehen,
die Religion durch ihren Ausſpruch zu be-
ſtimmen, oder zu verändern, ſondern es
kommt ihr nur zu, die Anhänger einer ſol-
chen Religion dergeſtalt einzuſchräncken, daß
ſie die aus ihren Lehrſätzen flieſſenden ſchädli-
chen Folgerungen nicht ausüben können. Fer-
ner iſt es es wieder den Zweck weltlicher
Reiche, die Unterthanen in ihren unſchuldi-

gen

gen Privatabſichten, ohne daß es das gemeine Beſte erfordert, zu ſtören, § 626. Daher behalten auch die Geſellſchaften das Recht, unſchuldige Privatanſtalten nach ihrem Gefallen zu machen, und folglich kommt ſolches auch der Kirche zu, wieferne nicht das gemeine Beſte ein anders erfordert, welches aber, wie ſchon erinnert worden, freylich gar oft, und bey derſelben noch mehr als bey andern Geſellſchaften, vorkommt. Dieſe Art der Rechte der Kirche nennet man die Collegialrechte derſelben. Es könnte auch, wenn man allen andern Geſellſchaften das Recht, ihre unſchuldigen Privatanſtalten ſelbſt zu machen, zugeſtehen, der Kirche allein aber abſprechen wollte, ungeachtet das gemeine Beſte nichts damit zu thun hätte, ſchwerlich etwas anderes, als eine Partheylichkeit und Verachtung der Religion überhaupt, anzeigen.

§ 634.

Der Regente ſoll die Religion nicht ſelbſt machen wollen,

Aus dem erſtern, daß nemlich die Majeſtät kein ſolches Recht über die Kirche habe, wodurch dem Weſen der Religion widerſtritten wird, flieſſen folgende Regeln. 1) Der Regente darf die Religion nicht ſelbſt machen wollen, welches nichts anders hieſſe, als GOtt und die Religion überhaupt verſpotten, weil die Religion wahr ſeyn ſoll, und alſo nicht willkührlich ſeyn darf. 2) Der Regente darf keine ſolchen Aenderungen in der Religion machen wollen,

auch keine weſentlichen Aenderun-

gen darinnen machen, len, welche nach dem Urtheile der Religionsverwandten dem Weſen derſelben zuwieder ſind, aus eben den vorigen Gründen. Es iſt wohl zu merken, daß es nicht auf ſein Urtheil ankommt, ſondern auf die Meinung der Religionsverwandten ſelbſt, ob etwas zum Weſen der Religion gehöre oder nicht.

niemanden zu einer Religion zwingen, 3) Er darf niemanden zu einer Religion zwingen. Denn eines Theils zwänge er ihn ſonſt wieder ſein Gewiſſen zu handeln; und andern lieſſe ſich doch dadurch keine wahrhafte Religionsübung erzwingen, weil die Ueberzeugung von einer göttlichen Verbindlichkeit durch keinen äuſſerlichen Zwang, ſondern nur durch eine eigene innerliche Thätigkeit hervorgebracht werden kan, zu welcher andere Leute durch nichts, als durch Vorlegung gehöriger Beweis- oder moraliſcher Bewegungsgründe, und durch ihr eigenes Exempel, etwas beytragen können.

den Eltern die Kinder nicht wegnehmen. 4) Man darf auch den Eltern ihre unerzogenen Kinder nicht wegnehmen, um ſie in einer andern Religion zu erziehen. Denn dieſes iſt der natürlichen Religion zuwieder, deren Unverbrüchlichkeit auch eine iedwede geoffenbahrte Religion vorausſeʒet, § 278. Denn da es ſeyn könnte, daß derjenige, welcher aus Religionseyfer den Eltern ihre Kinder wegnehmen lieſſe, um ſie in ſeiner Religion zu erziehen, ſelbſt unrecht hätte; ſo würde hierdurch die Uebung der wahren Religion in keine Sicherheit geſeʒt, und doch

doch der natürlichen Befugniß der Eltern zuwieder gehandelt, § 575.

§ 635.

Man ſoll niemanden um ſeiner Religion willen ſtrafen.

Aus dem andern Grunde, daß man nemlich die Kirche ohne Urſache an dem Genuſſe derjenigen Rechte nicht kränken ſolle, welche man auch einer iedweden andern Geſellſchaft zugeſtehet, und welche man die Collegialrechte der Kirche nennet, folget, 5) daß niemand bloß um ſeiner Religion willen, wieferne er nicht wieder die Ruhe des gemeinen Weſens gehandelt hat, im geringſten geſtrafet werden dürfe. Man kan es zwar den Bekennern der im Lande herrſchenden Religion nicht verdenken, vorausgeſetzt, daß ſie doch auch ſelbſt die Verbindlichkeit haben, die Wahrheit redlich zu unterſuchen und gelten zu laſſen, dafür ſie nemlich Gott Rechenſchaft geben werden; dahingegen widrigenfalls ihr Recht ein bloß äuſſerliches Recht würde, und was ſie der göttlichen Wahrheit entgegen vornehmen, im Gewiſſen doch eine Verſündigung bliebe; Ich ſage, dieſes vorausgeſetzt, kann man es freylich der herrſchenden Parthey, und überhaupt denen Anhängern einer Parthey, nicht verdenken, wenn ſie zu ihrer Sicherheit die öffentlichen Aemter mit ihren Religionsverwandten beſetzet wiſſen wollen. Und daher kan einer durch ſeine Religion zu dem Beſitze und der Verwaltung derſelben untüchtig gemacht werden. Allein die allgemeinen

nen bürgerlichen Rechte, die auch ſchon der Stand der Natur einem iedweden Menſchen zuerkennet, darf man ihm deswegen nicht verweigern, weil ſolches nichts anders, als eine Beſtrafung ſeiner Religion ſeyn würde. Noch vielweniger darf man ſich deswegen an ſeinem Leibe und ſeinen Gütern vergreiffen. 6) Wieferne nicht das gemeine Beſte es erfordert, darf auch den Mitgliedern einer Kirche nicht einmahl in ſolchen Dingen, welche ſie ſelbſt zu ihrer Religion nicht vor weſentlich halten, welche aber doch bey ihnen einmahl eingeführet ſind, eine Vorſchrift zur Veränderung aufgedrungen werden. Jedoch kan das gemeine Beſte aus gar vielerley Grunde erfordern, daß die Regenten in gewiſſen Gewohnheiten und zufälligen Verfaſſungen der Kirche eine Aenderung machen. Z. E. So bald etwas wieder die Wohlanſtändigkeit läuft, an welcher im menſchlichen Leben gar viel gelegen iſt, § 480; ſo kan die Obrigkeit darinnen eine Aenderung machen. Wenn der Ehrgeitz und die Zanckſucht der Religionsverwandten über Dinge, welche ihnen zeithero ſelbſt zu beſorgen überlaſſen worden, Streit anfängt, und die Gemüther gegen einander erbittert werden; ſo ſoll ſich die Obrigkeit mit ihrer Autorität darein legen, weil ſonſten daraus leicht ein Schade vor das gemeine Weſen entſtehen kan. Daher muß man ſich in ſeinem Urtheile nicht über-

auch einer Kirche zufällige Aenderungen ohne Noth nicht aufdringen.

übereilen. Denn die Regenten haben gar öfters gegründete Befugniſſe, Kirchenverordnungen zu machen, ob es einem gleich auf den erſten Anblick vorkommt, als ob man der Kirche die unſchuldigen Geſellſchaftsrechte verſagte. Hierbey iſt 7) noch ferner ein Unterſchied zu machen, ob der Regente ſelbſt ein Mitglied der Kirche iſt, oder nicht. Denn wenn er es iſt; ſo erſtrecken ſich auch ſeine Befugniſſe viel weiter. Denn ſo bald man eine Religion annimmt; ſo entſtehet auch die Verbindlichkeit, das Beſte derſelben, ſo viel man kan, zu beſorgen. Nun hat der Regente darzu die gröſte Macht und das gröſte Anſehen in Händen: es wird ihm auch von ſeinen Glaubensgenoſſen niemand zuwieder ſeyn, ſondern es ihm Dank wiſſen, wenn er ſich der Sorge vor das Beſte der Religion annimmt. Daher erwächſet ihm eine ſubjectiviſche Verbindlichkeit, § 416, ſeine Kräfte auch zum Beſten ſeiner Glaubensgenoſſen anzuwenden, wieferne es nemlich nicht etwan ſchon geſchloſſene Pacte verhindern.

Die Rechte des Regenten über die Kirche erſtrecken ſich weiter, wenn er ſelbſt ein Mitglied derſelben iſt.

Wenn 8) der Regente ſelbſt der im Lande herrſchenden Religion zugethan; ſo kan ihm auch von den allgemeinen Geſellſchaftsrechten der Kirche mehr oder weniger von der Kirche ſelbſt überlaſſen werden, auch in ſolchen Fällen, da ſonſten das gemeine Beſte eben nicht erfordert hätte, daß er vermöge ſeiner Majeſtätsrechte ſich derſelben anzu-

Die Kirche kan ihm auch von den allgemeinen Geſellſchaftsrechten mehr oder weniger freywillig überlaſſen.

zumaſſen Urſache gehabt hätte, z. E. die Prediger zu beruffen. Wenn 9) eine Kirche nur einen kleinen Theil im Lande ausmachet, oder ſich gar in dem Zuſtande befindet, daß ſie gedrucket wird; ſo gehöret dieſes unſtreitig mit unter die ihr zukommenden gewöhnlichen Geſellſchaftsrechte, daß ſie diejenigen, welche ſie nicht leiden will, ausſchlieſſen, inʒgleichen ſolche Kirchenſtrafen anordnen kan, welche bloß in Entziehung kirchlicher Vorzüge beſtehen. Hingegen wenn die Religion im Lande herrſchet; ſo verhält ſich die Sache ganz anders, weil hernach die Ausſchlieſſung von der Kirche als eine bürgerliche Beleidigung angeſehen zu werden pfleget, und auch wircklich allerhand Nachtheil in bürgerlichen Sachen ſelbſt, z. E. den Verluſt gewiſſer bürgerlicher Rechte, nach ſich ziehet. Da nun ſo wohl bey der Ausſchlieſſung, als den eingeführten Kirchenſtrafen, viel Partheylichkeit mit unterlaufen kan; und gleichwohl gewiß iſt, daß auch die wahre Religion niemals von allen werde angenommen oder ausgeübt werden; und ferner der Ungehorſam gegen dieſelbe zu keinem bürgerlichen Verbrechen gemachet werden kan, weil ſich die Religion nicht erzwingen läſt, und auch gemeiniglich iedweder Recht zu haben gedencket: ſo ſtehet es alsdenn der Obrigkeit zu, deshalben weiſe Verordnungen zu machen, weil ſonſt die Ruhe des gemeinen Weſens nicht beſtehen kan.

Wie weit ſich die Rechte einer Kirche andere auszuſchlieſſen und Kirchenſtrafen anzuordnen erſtrecken.

§. 636.

§ 636.

Die Rechte der Majeſtät werden demnach in Anſehung der Kirche vornemlich in folgenden Stücken beſtehen. 10) Die Kirche hat bey denen Regenten ihren äuſſerlichen Schutz zu ſuchen, und ſich der äuſſerlichen Jurisdiction derſelben bey entſtehenden Streitigkeiten zu unterwerfen. Denn das oberrichterliche Amt kan ohne Verletzung der gemeinen Sicherheit niemanden als der Majeſtät independent zukommen. Der Majeſtät kommt demnach die Jurisdiction auch bey ſolchen bürgerlichen Streitigkeiten zu, welche bloß über die Religion herkommen. Noch vielmehr aber wird ſie wegen der Kirchengüter den Ausſpruch zu thun haben; wie ſich denn auch das Dominium eminens über dieſelben, als über öffentliche Güter, erſtrecken, ingleichen auch der Regente befugt ſeyn muß, zu verhindern, daß nicht die Kirchen gar zu groſſen Reichthum an ſich ziehen. Es gehet zwar bey der Kirche, wie bey andern Geſellſchaften an, daß ihr ein Theil der Jurisdiction von dem Regenten ſelbſt überlaſſen werden kan. Allein derſelbe muß ſich nicht zu weit, am allerwenigſten auf das Recht am Leben zu ſtrafen, erſtrecken, und dem Regenten muß auch allezeit das Recht verbleiben, wegen der Verwaltung Rechenſchaft zu fordern. 11) Dem Regenten kommt auch das Recht zu, ja gar die Verbindlichkeit, vor die Beylegung der entſtandenen Religions-

Der Obrigkeit kommt die äuſſerliche Jurisdiction über die Kirche zu.

Die Obrigkeit ſoll vor die Beylegung der Re-

gionsſtrei- tigkeiten ſor- gen.

ſtreitigkeiten zu ſorgen, weil bekannt iſt, was vor Unheil dieſelben in dem gemeinen Weſen ſtiften können. Jedoch muß daſſelbe ohne Gewiſſenszwang geſchehen, weil dieſer dem Weſen der Religion zuwieder iſt. Es kommt nemlich dem Regenten das Recht in Sachen der Religion Verordnungen, auch bey entſtandenen Streitigkeiten zu machen, eben ſo zu, wie er es bey andern Streitigkeiten hat, z. E. wenn er Marktſchreyern wehret, Apothekerordnungen vorſchreibet, u. d. g. nicht als ob er willkührlich über Wahr und Falſch gebieten könnte, ſondern weil er Leuten, die in dieſen Sachen Präſumtion vor ſich haben, und zu denen er Vertrauen hat, Auftrag thun, die Relationen derſelben anhören und beurtheilen, und ſodann beſtimmen kan, wie es zwiſchen widrig denkenden Parteyen gehalten werden ſoll. Daher es eine leere Ausflucht iſt zu ſagen, in Religionsſachen könne nur die Kirche ſelbſt Verordnungen machen, da man denn unter der Kirche die Geiſtlichen als Repräſentanten der Kirche zu verſtehen pfleget, und zur Urſache anführet, daß von dieſen allein zu präſumiren ſey, daß ſie derer dahin gehörigen Sachen völlig kundig wären. Wenn dieſes leztere wahr wäre, welches gewiß von denen am wenigſten wahr iſt, die ſich am meiſten darauf beruffen; ſo folgte daraus doch nur ſo viel, daß der Regent dieſen am erſten den Auftrag zur Unterſuchung zu thun, und derſel-

ben Relationen anzuhören Urſache habe. Wenn aber die Entſcheidung, wie es in ſtreitigen Fällen zu halten iſt, nicht zuletzt von ſeiner Autorität abhangen ſollte; ſo würde er den Kennern keiner Wiſſenſchaft, ja keinen Handwerkern, gebieten können, und man würde mit eben ſo viel Rechte, oder vielmehr eben ſo unrichtig, ſagen müſſen, dieſe Leute wären in ihren Streitigkeiten den Regenten eben ſo wenig unterworfen, als es nach vieler parteyiſchen oder irrenden Leute Meynung die Kirche ſeyn ſoll. 12) Wieferne es das gemeine Beſte erfordert, ſoll die Obrigkeit die äuſſerlichen Umſtände der Religionsübungen, welche der Religion ſelbſten zufällig ſind, nemlich welche von den Glaubensgenoſſen ſelbſt davor gehalten werden, beſtimmen. 13) Die Regenten können auch vermöge der Majeſtätsrechte ausmachen, welche Religion im Lande öffentlich geübt, oder welche Religionsverwandten geduldet werden ſollen, iedoch nur ohne Gewiſſenszwang, und wieferne nicht dem gemeinen Beſten dadurch geſchadet wird, oder wieferne nicht ſchon Pacte deswegen vorhanden ſind. Denn wenn ſchon Pacte vorhanden ſind; ſo können dieſelben durch Uneinigkeiten in Religionsſachen nicht entkräftet werden, weil iedwedem Menſchen die natürliche Freyheit in der Verehrung GOttes ſeinem eigenen Urtheile zu folgen gelaſſen werden muß, weil ja derjenige, welcher den an-

Wenn die Obrigkeit die äuſſerlichen Umſtände der Religionsübungen beſtimmen ſoll;

Wiefern ſie beſtimmen darf, welche Religion geduldet werden ſoll.

dern zwingen wolte, eben ſo leichte als der Gezwungene ſelbſt unrecht haben könte. Wenn keine Pacte vorhanden ſind; ſo muß es freylich auf den Willen des Regenten ankommen, welche Religion er dulden will. Jedoch darf weder ein Gewiſſenszwang gebrauchet, noch dem gemeinen Beſten zuwieder gehandelt werden. Denn das erſte wäre wieder das Weſen der Religion, und das andere wieder dasjenige, was allezeit als ein ſtillſchweigender Pact mit dem Regenten vorausgeſetzet wird, § 630. Daher wenn man andere Religionsverwandten nicht leiden will; ſo muß ihnen zum wenigſten ein freyer Abzug geſtattet, und an ihren allgemeinen bürgerlichen Rechten kein Eintrag gethan werden. *

§ 637.

* In denen bisherigen Regeln kann man nicht mehr ſuchen oder erwarten, als das, was aus klaren Vernunftgründen von dem Rechte derer Regenten über die Kirche, erweislich iſt. Ob aber durch ausdrücklichen und übernatürlich geoffenbahrten Befehl Gottes noch mehr geſchehen könne, das kommt auf die Beweiſe an, welche man ſowohl vor die göttliche Offenbahrung hat, auf welche man ſich beruffet, als auch welche man aus dieſer ſelber vor ein ſolches Verfahren hernimmt, als man in gewiſſen Fällen vor recht hält, und wovon gefragt wird. Denn überhaupt kann Niemand im Ernſte zweifeln, daß GOtt berechtigt ſey, falſche Religionen zu vertilgen; es muß auch auf ſeinen freyen Willen ankommen, ob er dabey unmittelbar oder mittelbar wirken, und im leztern Fall, ob er die Kräfte der Körperwelt zum Werkzeuge ſeiner Gerichte machen, oder ob er die Vollſtreckung derſelben vernünftigen Geiſtern anbefehlen will.

Ich

§ 637.

Hingegen kan 14) die Obrigkeit wohl diejenigen beſtrafen, welche wieder die allgemeine

Was wieder die öffentliche Ruhe iſt, kan die

Ich mache deswegen zum Behuf des rechten Verſtandes der heil. Schrift, und um nicht derſelben etwas mit dem Rechte der Natur ſtreitendes anzudichten, oder auch, was ihr als dem göttlichen Worte richtig zukömmt, abzuſprechen, hierbey nachfolgende Anmerkung. Der heil. Schrift zu Folge, iſt die Ausrottung der Cananiter durch die Iſraeliten, als das erwehlte und hierzu befehligte Volk Gottes, auf ausdrücklichen göttlichen Befehl geſchehen. Man merke aber auch dabey, daß die Beweiſe dieſes Befehls offenbar waren; daß dieſelben nicht auf Begebenheiten aukamen, ſo im Winkel geſchehen, auch nicht auf Auslegungen gewiſſer Schriftſtellen, vielweniger auf Schlüſſen einer verſammelten Cleriſey, auch nicht auf angemaaßter Gewalt ſolcher Perſonen, die auf irgend eine Weiſe verdächtig wären, beruheten, ſondern daß es Begebenheiten waren, welche vor den Augen der ganzen Welt geſchahen, welche ganze Nationen betraffen, die in ſolchen Wundern GOttes beſtunden, welchen dieſen Nationen ſelbſt kund und unleugbar waren, ſo daß die Mißkennung derſelben und der Ungehorſam bey ihnen keine Entſchuldigung leidet: ferner, daß auch dieſe Begebenheiten noch darzu nicht unerwartet kamen, ſondern nur ohne die natürlichen menſchlichen Mittel ausgeführet worden, hingegen die Sachen ſelbſt mit der Erwartung der alten bewieſenen Religion, und mit denen vorhandenen göttlichen Vorherverkündigungen ſeit vielen Jahrhunderten her, übereinſtimmten; Endlich daß dieſelben auch hernach beſtändig fernere mit ihnen Zuſammenhangende, und in denen göttlichen Büchern zum voraus verkündigte Folgen gehabt, und noch hat, dergeſtalt daß die Glaubwürdigkeit der alten Begebenheiten nicht abnehmen kann, ſondern dieſes Umſtandes wegen nothwendig noch immer mehr wächſet.

Daher ſoll man ſich auch keine vergebliche Mühe geben, die Rechtmäſſigkeit jener Begebenheiten, die auf einen ausdrücklich geoffenbahrten Willen Gottes beruhet, aus dem gemeinen Natur- und Völ-

Obrigkeit beſtrafen, wenn es einer gleich Gewiſſens wegen thun zu müſſen glaubet.

ne Ruhe ſündigen, ob ſie gleich vermeinen, daß ſie es Gewiſſens wegen thun müſten. Nur muß man hieher nicht etwan den bloſſen Ungehorſam wieder die Artickel derjenigen Religion rechnen, welche im Lande herrſchet,

Völkerrechte, ohne ein göttliches Wort, behaupten und vindiciren zu wollen. Weiter iſt eben ſo zu bemerken, daß hingegen die Gewaltthätigkeit, welche von chriſtlichen Völkern, (oder auch zu Zeiten von denen Juden nach den Zeiten Chriſti, ſo oft ſie es nur vermocht) unter dem Vorwande der Religion ausgeübt worden, in jenen alten Begebenheiten keine Vertheidigung findet, weil ſie die alten Beweiſe nicht vor ſich, ſondern die als göttlich anerkannten Schriften ausdrücklich wieder ſich hat. Solche Gewaltthätigkeit der Herrſchſucht und des Aberglaubens zu wiederlegen und als ungerecht vorzuſtellen, brauchet man, wie geſagt, nicht erſt die Sache der Iſraeliten gegen die Cananiter, nach dem gemeinen Rechte der Natur ohne ein göttliches Wort, zu rechtfertigen, ſondern es geſchähe vielmehr unüberlegt und der Majeſtät Gottes und der Wahrheit ſeines Wortes zum Nachtheil. Man darf aber auch die richtigen Regeln des Rechtes der Natur, wie ich ſolche hier bisher angegeben, nicht alſo ausiegen, als könnten dadurch die Majeſtätsrechte der Gottheit ausgeſchloſſen werden, vermöge deren Gott ſeinen Willen in beſondern Fällen auch übernatürlich offenbahren, und Gerichte über die Bosheit und Verachtung der Wahrheit ausführen kann. Einige vertheidigen die Toleranz der verſchiedenen Religionen wirklich ſo, als ob, wenn falſche Religionen ſind, ſie nothwendig alle einerley Recht haben und alle immer ſo bleiben müßten, und auch Gott ſelbſt niemals Gewalt zu ihrer Vertilgung zu brauchen befehlen könnte, welches denn ein zu viel beweiſendes Argument wird. Inſonderheit muß man auch erkennen, daß allen Menſchen obliege, die Wahrheit ſelbſt zu ſuchen, und ihr zu gehorchen; ingleichen daß in einem Syſtem von Dingen, wie die Welt gegenwärtig iſt, da gutes und böſes durch einander gehet, die Wahrheit und die Tu-

ſchet, oder welche der Regente ſelbſt an⸗nimmt, oder ſonſt ſchützen will, ſo lange nur nicht ein Verbrechen wieder den Staat dazu kommt. Jedoch 15) kan die äuſſerliche Lä⸗ſterung der herrſchenden oder ſonſt geduldeten Religionen verboten und beſtrafet werden; womit man aber nicht etwan eine bloſſe und beſcheidene Wiederlegung derſelben zu ver⸗wirren hat: es müſte denn ſeyn, daß auch die Herausgebung derſelben durch bürgerli⸗che Geſetze ausdrücklich verboten wäre, wel⸗

Wiefern die Obrigkeit die Läſte⸗rung der geduldeten Religionen beſtrafen kan.

Tugend auch unvermeidlich mit dem Böſen zu ſtreiten hat, und doch ihren Verehrern die Ver⸗bindlichkeit aufleget, über die Wahrheit beſtmög⸗lichſt zu halten, und denen Irrthümern und La⸗ſtern zu ſteuren. Wer dabey in der Anwendung fehlet, und vor das Gute das Böſe, oder umge⸗kehrt, ergreifft, deſſen moraliſche Schuld wird Gott richten. Aber um der Schwärmerey und dem Verfolgungsgeiſte auszuweichen, darf man nicht dem Irrthume gleiche Rechte mit der Wahr⸗heit einräumen, oder das Recht Gottes auſſeror⸗dentlich zu ſtrafen leugnen wollen. Die Ungerech⸗tigkeit der Juden und Chriſten, die ihren Frevel mit der Vertilgung der Cananiter durch die Iſrae⸗liten beſchönigen wollen, darf man nur aus denen von ihnen anerkannten bibliſchen Sprüchen gerade zu vor Augen legen, ſo iſt alles klar. Die Dei⸗ſten und Naturaliſten aber erinnere man daran, daß ſie weder überhaupt die Möglichkeit der Of⸗fenbahrung, wie auch, daß wir dergleichen bedür⸗fen und zu wünſchen Urſache haben, leugnen kön⸗nen, noch auch die Beweiſe vor die Göttlichkeit der heil. Schrift umſtoſſen können. Aus derſel⸗ben erkläre und vertheidige man die alten Wun⸗der Gottes, und laſſe ihnen keinen Abbruch thun, und zeige dabey deutlich, wie hingegen die chriſt⸗liche Religion nach der Schrift, keine Gewalttä⸗tigkeit verſtattet, ſondern gute Obrigkeiten und auch gute Unterthanen macht, wenn ihr nur gehorcht wird.

ches aber nicht weiter geſchehen darf, als nur in ſo ferne, daß man keine atheiſtiſchen, deiſtiſchen oder ſolche Bücher leidet, welche ſchädliche moraliſche Grundſätze, oder ärgerliche Dinge wieder alle gute Sitten in ſich halten. Denn in dieſen Fällen fiele die Verbindlichkeit des Gewiſſens hinweg, ohne welche auch die Republick ſelbſt nicht ſicher ſeyn kan. Es muß auch die Strafe auf die Läſterungen der geduldeten Religionen nicht allzuſcharf angeſetzet werden. Die Lebensſtrafe kan man nirgends entſchuldigen, ohne nur, wenn einer überhaupt GOtt und alle Religion läſtert. Durch die Atheiſterey fällt nicht nur, wie geſagt, die wahre Stütze aller Sicherheit der weltlichen Reiche über den Haufen, § 606. ſondern es kommt auch noch etwas hinzu. Nemlich bey andern Läſterungen kan einer vielleicht eine Verbindlichkeit im Gewiſſen vorwenden, welche ihm, wie er geglaubet hat, darzu oblag. Dergleichen aber kan ein Atheiſt nicht vorgeben, weil durch die Atheiſterey alle Verbindlichkeit des Gewiſſens ausgeſchloſſen wird.

§ 638.

Welches die Pflichten der Unterthanen gegen die Obrigkeit ſind.

Nunmehro haben wir auch die **Pflichten der Unterthanen** gegen die Obrigkeit zu beſtimmen. Aus dem Zwecke der Majeſtät erhellet, daß dieſelben überhaupt darinnen beſtehen, daß man ſich den bürgerlichen Geſetzen und der Verwaltung der Majeſtätsrechte, ſo, wie ſie von dem Regenten

vor

vor gut befunden wird, gehorſam unterwerfe; daher Ungehorſam, gewaltſame Wiederſetzung, Aufruhr, Landesverrätherey u.ſ.f. unrecht iſt.

§ 639.

Um nun die Gröſſe der Pflichten, welche die Unterthanen gegen die Regenten haben, recht einzuſehen, muß man ſich wohl vorſtellen, daß dieſelben nicht etwan nur ſo viel, als die Verbindlichkeit eines andern Contractes zu ſagen haben; ſondern daß es die allerwichtigſten Pflichten der Sicherheit gegen die gantze menſchliche Geſellſchaft ſind, § 605. Je mehr die Uebertretung ſolcher Pflichten unmittelbahr wieder den Regenten und die Sicherheit weltlicher Reiche gerichtet iſt, deſto mehr wird wieder die gemeine Sicherheit geſündiget. Man nennet dieſelbe alsdenn das Laſter der beleidigten Majeſtät, auf deſſen harte Beſtrafung alſo inſonderheit zu ſehen iſt. Wichtigkeit dieſer Pflichten.

§ 640.

So bald die Majeſtät ihre Sicherheit verlieret; ſo fällt ſowohl die gemeine Sicherheit, als die Sicherheit der guten Privatendzwecke über den Hauffen. Demnach hat man die Sicherheit derſelben als ein unentbehrliches Mittel der gemeinen Wohlfahrt den Privatabſichten einzelner Perſonen vorzuziehen. Da man nun die Majeſtät niemand anders, als ſolchen Perſonen auftragen kan, welche eben ſowohl, als alle andeWarum man dem Regenten Fehler zu gute halten muß.

re, menſchlichen Fehlern unterworfen ſind; welche ferner die Hoheit ihres Standes zur Ausſchweifung leichter als andere Leute verführen kan; und welche öfters von Schmeichlern dergeſtalt belagert werden, daß ſie weniger Mittel zu ihrer Verbeſſerung als andere Leute haben: ſo muß man auch den Regenten ihre Fehler zu gute halten, und wenn ſie auch in gewiſſen Stücken ihre Macht mißbrauchen, deswegen dennoch durch gewaltſame Wiederſetzung ein ſo unentbehrliches Mittel der allgemeinen Wohlfahrt nicht unſicher machen.

§ 641.

Die Unterthanen ſollen gehorchen, und ſich kein richterliches Urtheil über die Thaten ihrer Regenten anmaſſen.

Weil ferner die Majeſtät, wenn ſie ſicher ſeyn und ihren Endzweck nicht verlieren ſoll, nicht wiederum dem richterlichen Ausſpruche anderer Leute unterworfen ſeyn darf, § 621: ſo ſind die Unterthanen ordentlicher Weiſe nicht befugt zu urtheilen, ob die Regenten in dem Gebrauche der Majeſtätsrechte dem Endzwecke derſelben gemäß verfahren; ſondern ſie ſind zu gehorchen und zu präſumiren ſchuldig, daß ſie dieſelben wohl anwenden. Denn ordentlicher Weiſe haben die Unterthanen diejenige allgemeine Wiſſenſchaft nicht, welche zur gründlichen Beurtheilung der Landesregierung erfordert wird. Es fehlet ihnen auch die genugſame Gelegenheit, die darzu nöthige Erfahrung einzuziehen. Und wer wolte es auch allen Köpfen recht machen? Eben deswegen hat

man

man weltliche Reiche einführen müſſen, weil die Menſchen in ihren Urtheilen ſo ſehr unterſchieden ſind. Demnach müſſen die Unterthanen gehorchen, damit ſie nicht durch ihre mannigfaltigen Urtheile, welche zu fällen ſie doch weder einen Beruf, noch genugſame Mittel haben, der gemeinen Sicherheit und Wohlfahrt Schaden thun. Z. E. bey dem Kriege läſt es ſich ordentlicher Weiſe nicht ausmachen, ob nicht derſelbe auf Seiten der Regenten wenigſtens eine vermeinte innerliche Gerechtigkeit habe. Daher dürfen auch ordentlicher Weiſe die Unterthanen über die Gerechtigkeit der Kriege ihrer Oberherren kein richterliches Urtheil fällen, oder ihnen darzu den Beyſtand und Gehorſam verſagen; zumahl da bekannt iſt, daß man auch in den gewöhnlichen Manifeſten nicht alle zureichenden Urſachen zum Kriege zu ſetzen pflegt, weil es die Klugheit nicht leidet, die Geheimniſſe des Staats allzuſehr zu entdecken; oder weil auch vielleicht die Rechtmäßigkeit des Krieges gar aus den Grundſätzen von Entſcheidung ſtreitender Pflichten und Befugniſſe herzuholen iſt, welche aber viel zu ſchwer und zu weitläuftig ſind, als daß ſie ſich in einem Manifeſte zulänglich ſolten ausführen laſſen.

§ 642.

Weil aber die Regenten gleichwohl ihre Rechte mißbrauchen können, dadurch ſie ſich denn in bloß äuſſerliche, § 389, verwandeln; ſo

Wie weit ſich dieſe Pflicht erſtrecke.

ſo ſcheinet es, als wenn man hierdurch die Unterthanen wieder ihr eigenes Gewiſſen verbände, bloß äuſſerliche Pflichten den innerlichen vorzuziehen, § 383, welches, wenn nicht neue Gründe hinzukämen, eine Sünde wieder GOtt wäre. Allein dieſes wird vermieden, wenn man die Pflicht der Unterthanen über die Thaten ihrer Regenten nicht zu urtheilen durch folgende Cautelen erkläret und einſchräncket, welche ſich aus den Gründen der Verbindlichkeit herleiten laſſen.

§ 643.

Specialregeln.

Man verwirre 1) nicht das bloſſe Nichtgehorchen mit dem gewaltſamen Wiederſtreben. Denn wo man auch zu jenem befugt iſt, da iſt man deswegen zu keinem Aufruhre berechtiget, weil ſonſt die Majeſtät niemahls ſicher wäre. 2) Wenn man gleich beſſere Mittel wüſte, dadurch das gemeine Beſte befördert würde; ſo iſt man doch nicht befugt, wieder den Befehl der Obrigkeit dieſelben anzuwenden. Denn wir maßten uns ſonſt ein Amt an, welches uns nicht aufgetragen iſt, und darzu wir keine ſubjectiviſche Verbindlichkeit oder Befugniß, § 416, hätten, und wodurch wir gleichwohl die nöthigſten Mittel der gemeinen Wohlfahrt unſicher machten. 3) Wo wir zweifelhaft ſeyn müſſen, ob wir auch alle Umſtände überſehen, daraus die Gründe und die Rechtmäſſigkeit des Verfahrens der Regenten beurtheilet werden müſten, da ſind wir ſchlechterdings

dings zu gehorchen ſchuldig. 4) Wo es ſehr wahrſcheinlich oder gewiß iſt, daß wir eine Unbilligkeit oder Thorheit in dem Verfahren der Regenten zureichend einſehen, oder daß die Gründe eines bürgerlichen Geſetzes auf unſere Individualumſtände ſich nicht ſchicken, da ſind wir zwar im Gewiſſen befugt, das Befohlne zu unterlaſſen, wenn es nur ohne aufrühriſche Wiederſetzung und auch ſonſten ohne Furcht eines gröſſern Schadens geſchiehet, nemlich daß wir nicht etwan andere ärgern, oder verführen. Jedoch weil die Regenten vermöge ihres wohlgegründeten äuſſerlichen Rechts auf die Erfüllung ihrer Verordnungen zu dringen befugt ſind, § 395; ſo müſſen wir uns auch, daferne unſer Ungehorſam offenbahr wird, geduldig gefallen laſſen, uns den bürgerlichen Strafen zu unterwerfen. 5) Wo es gewiß iſt, daß wir durch Gehorſam gegen einen obrigkeitlichen Befehl unſern nothwendigen Pflichten zuwieder handeln würden; ſo iſt es ausgemacht, daß wir durchaus nicht gehorchen dürfen, § 618, ob wir gleich auch nicht befugt ſind, uns gewaltſam zu wiederſetzen, ſondern das daher entſtehende Unglück als ein göttliches Verhängniß ertragen müſſen. Z. E. Die erſten Chriſten thaten recht, daß ſie die Verfolgungen über ſich ergehen lieſſen, aber den ungerechten Befehlen der heydniſchen Kayſer dennoch nicht gehorcheten.

§ 644.

Wenn die Regenten der Majeſtätsrechte wiederum verluſtig werden können.

Weil die Majeſtät urſprünglich durch Pacte erlanget wird, oder doch als alſo erlanget angeſehen werden muß, § 629; welche Pacte aber die Pflicht das gemeine Wohl zu beſorgen entweder als eine ausdrückliche, oder doch als eine ſtillſchweigende Bedingung in ſich ſchlieſſen, § 630: ſo iſt es auch nicht unmöglich, daß die Majeſtät, wenn die Bedigungen des Pactes nicht erfüllet werden, wiederum verlohren gehen, und die Verbindlichkeit der Unterthanen aufhören kan. Jedoch weil man den Regenten Fehler zu gut halten muß, § 640, und die Sicherheit des Reiches erfordert, daß man nicht leicht eine Veränderung verhänge, zumahl da bekannt iſt, wie viel unruhige Köpfe nach der Oberherrſchaft zu ſtreben pflegen: ſo müſſen die Verbrechen ſehr groß und offenbahr ſeyn, und den Nutzen, welchen man von den weltlichen Reichen hat, überwiegen, wenn um derſelben willen dem Regenten die Majeſtätsrechte ſollen genommen werden können. Und dennoch folgt auch alsdenn auf Seiten der Unterthanen noch kein Recht daraus, ihre ehemahligen Regenten am Leben zu ſtrafen, weil ſie ja nicht die Obrigkeit derſelben, ſondern die Regenten im Stande der Natur ſind. Durch die Lebensſtrafe der ehemahligen laſterhaften Regenten wird doch vor den zugefügten Schaden keine wahre Erſetzung erlanget. Hingegen zur

War-

Warnung anderer laſterhaften, Exempel der Strafe zu ſtatuiren kommt niemanden, als den bürgerlichen Obrigkeiten zu. Ferner weil die Pacte der Regenten nicht mit einzelnen Perſonen, ſondern mit dem gantzen Volcke geſchloſſen waren; ſo darf auch die Gewaltthätigkeit, wodurch ein Regente von ſeinem Amte abgeſetzet wird, nicht von einzelnen Perſonen, oder von einem geringen Theile des Volckes geſchehen. Es wird das gantze Volck, oder die Repräſentanten deſſelben, oder wenigſtens der gröſte Theil deſſelben darzu erfordert, gleichwie man nemlich auch in andern Geſellſchaften durch die meiſten Stimmen zu beſchlieſſen pflegt. Wenn in gantz auſſerordentlichen Fällen und bey einer augenſcheinlichen unerhörten Tyranney und gäntzlichen Unterdrückung des Volckes ein einzelner Held den Anfang zur Rettung des gemeinen Beſten macht, welchem ſein Muth und ſeine Geſchicklichkeit eine ſubjectiviſche Befugniß darzu giebt, dergleichen z. E. die Maccabäer thaten: ſo gehöret ſolches nicht zur Regel, ſondern wegen der auſſerordentlichen Umſtände zur Ausnahme. Es iſt ordentlicher Weiſe zu bedencken, daß man ſich an dem menſchlichen Geſchlechte faſt durch nichts mehr verſündigen könne, als wenn man die ihnen ſo unentbehrliche Heiligkeit der Majeſtät antaſtet.

§ 645.

§ 645.

Wie die Maieſtätsrechte getheilet werden können.

Endlich iſt noch zu mercken, daß die Majeſtätsrechte entweder einer oder etlichen Perſonen gantz können aufgetragen, oder zwiſchen dieſelben und das Volck, oder die Repräſentanten des Volckes getheilet ſeyn. Daher flieſſen auch in den Pflichten und Befugniſſen der Obrigkeit und Unterthanen gegen einander allerhand Unterſchiede, welche iedesmahl aus der determinirten Art und Weiſe, wie die Majeſtätsrechte getheilet worden, zu beurtheilen ſind. So lange ſchreibet man einer Perſon oder einem Collegio eine wahre Majeſtät zu, ſo lange ſie das, was ſie zu dem gemeinen Beſten verordnet, in ihrem eigenen Nahmen und mit independenter Autorität thut, § 621.

Das XI Capitel.

Von den Pflichten und Befugniſſen freyer Völcker gegen einander.

§ 646.

Was das Völckerrecht, und woraus es zu beurtheilen iſt.

Freye Völcker haben gegen einander keine andern Pflichten und Befugniſſe, als welche das natürliche Recht im Stande der Natur lehret, und welche wir Cap. I : IX erkläret haben. Nemlich iedwedes freyes Volck ſtellet eine eintzige moraliſche Perſon vor, deren Pflichten und Befugniſſe durch dieſe-

diejenigen, welche unter ihnen die Majeſtät haben, verwaltet werden. Die Pflichten und Befugniſſe der Völcker gegen einander werden das Völckerrecht genennet. Man darf alſo, um daſſelbe zu erkennen, nur die erklärten Lehren des Rechtes der Natur auf freye Völcker inſonderheit appliciren. Weil aber bey der Application deſſelben aus dem Zuſtande gantzer Völcker einige beſondere Determinationen entſtehen; ſo haben wir dieſelben in dieſem Capitel zu erklären.

§ 647.

Weil erſtlich freye Völcker allerſeits im Stande der Natur ſind: ſo haben ſie auch alle, ſie mögen groß oder klein ſeyn, einerley natürliche Rechte, obwohl ihre Regenten, in Abſicht auf die unterſchiedenen Regierungsformen, und auf die Gröſſe des Staates, mancherley Nahmen bekommen, und unterſchiedene Würde haben. Weil ſie dahero allerſeits befugt ſind, in Beurtheilung ihrer Pflichten und Rechte ihrem eigenen Urtheile zu folgen, § 602: ſo darf ſich keines über das andere zum Richter aufwerfen, dabey aber doch iedwedes das Recht behält, nach ſeinem Gutbefinden mit andern in Bündniß zu treten, und dem Unterdrückten zu helfen, wie ſolches im Stande der Natur auch einzelne Perſonen thun können.

Alle freye Völker haben einerley Recht.

Keines darf ſich über das andere zum Richter aufwerfen.

§ 648.

Es entſtehen alſo alle Verbindlichkeiten freyer Staaten gegen einander entweder aus den

Die Pflichten der Völker entſte-

hen aus dem Rechte der Natur oder aus Pacten.

den allgemeinen Verbindlichkeiten des natürlichen Rechtes, oder aus Pacten. Hingegen bloſſe Gewohnheiten der Völcker machen an ſich kein wahres Völckerrecht aus, ob ſie gleich zuweilen als ſtillſchweigende Umſtände der Contracte präſumiret werden können, § 630.

§ 649.

Wie das Recht der Natur bey ganzen Völkern bisweilen eine beſondere Application fordert.

Es erfordern auch die allgemeinen natürlichen Geſetze manchmahl eine beſondere Application, wenn man ſie zur Beurtheilung der Pflichten und Rechte ganzer Völker anwendet. Es giebt nemlich Dinge, welche in dem bloſſen Stande der Natur keines Eigenthums fähig wären, bey welchen aber doch im Stande der Republicken ein Eigenthumsrecht ſtatt findet, weil ſich nemlich ohne das Eigenthumsrecht derſelben auch das Eigenthum derjenigen Dinge, welche im Stande der Natur deſſen fähig ſind, nicht ungehindert ausüben läſt, § 423, 523. Nach dieſer Regel iſt zu entſcheiden, wieferne nach dem Recht der Natur das Meer, oder die Flüſſe eines Eigenthums fähig ſind. Daß man aber deswegen manchmahl auch auf die vorbeyfahrenden Schiffe einen Tribut leget, läſt ſich aus dem Rechte der Natur nicht anders als alſo rechtfertigen, daß diejenigen, welche ihn fordern, auch die Verbindlichkeit auf ſich nehmen, die Sicherheit der Schiffahrt zu vertheidigen, worzu ſie als die nächſten Nachbarn am geſchickteſten ſind.

§ 650.

§ 650.

Die Pacte, welche ganze Völker unter einander ſchlieſſen, werden nach Beſchaffenheit der Sache mit mancherley Nahmen benennet. Sie können auch durch Eydſchwüre beſtätiget werden. Weil aber in dem Weſen derſelben daraus kein Unterſchied folget: ſo haben wir uns in dem allgemeinen Völkerrechte dabey nicht aufzuhalten. Es giebt mancherley Pacte zwiſchen Völkern.

§ 651.

Weil freye Völker im Stande der Natur ſind; ſo haben ſie auch die Befugniß, ihre vollkommenen Rechte von einander zu erzwingen, § 400, 459; dargegen andere auch das Recht haben, wenn ſie die Gewalt vor unrecht halten, ſich nach ihrem Gutbefinden zu vertheidigen. Derjenige Zuſtand, da man ſeine Anforderungen im Stande der Natur durch äuſſerliche Gewalt ausführet, heißt der Krieg. Hieraus entſtehet die Befugniß freyer Völker, rechtmäßige Kriege zu führen, welche diejenigen, ſo unter ihnen die Majeſtätsrechte haben, im Nahmen des ganzen Volkes verwalten. Weil ſich auch nach eingeführten Republicken niemand als ganze Staaten, oder die ſie vorſtellende Regenten, im Stande der Natur befinden; ſo kommt auch niemanden, als ihnen das Recht zu, Krieg zu führen. Der Krieg iſt entweder bellum offenſivum, da man einen andern durch wircklichen Angriff nöthiget, unſere vorenthaltene Rechte uns zu- Freye Völker haben das Recht Krieg zu führen. Wem das Recht Krieg zu führen zukömmt. Wie vielerley der Krieg iſt.

zugeſtehen, oder den zugefügten Schaden zu erſetzen; oder bellum defenſivum, da man ſich nur in dem Beſitze ſeiner Rechte vertheidiget.

Eine andere Eintheilung.

Ferner iſt der Krieg entweder ein ſolcher, den man ſeiner eigenen Angelegenheiten wegen führet; oder ein ſolcher, wodurch man andern zu Hülffe kommt, welche entweder Bundsgenoſſen ſind, oder gegen welche man ſonſt eine Verbindlichkeit, z. E. der Anverwandſchaft oder der Dankbarkeit hat, oder welche man um ſeines eigenen Vortheiles willen, oder aus Liebe zur Billigkeit nicht unterdrücken laſſen will.

§ 652.

Ein rechtmäßiger Krieg iſt keine Art der Selbſtrache.

Der Grund der Befugniß zum Kriege iſt alſo dieſer, weil er das einzige Mittel iſt, die Rechte und Pflichtleiſtungen der Völker gegen einander zu behaupten, § 400. Hieraus laſſen ſich folgende Hauptſätze herleiten: 1) Ein rechtmäßiger Krieg iſt keine Art der Selbſtrache; als welche auch im Stande der Natur unerlaubt iſt, § 441; ſondern er iſt nur ein unvermeidliches Mittel, ſeine Rechte, oder die Rechte anderer, welchen man helfen will, ietzo zu behaupten, und ins künftige in Sicherheit zu ſtellen, § 442.

Der Zweck des Krieges iſt der Friede. Der Krieg darf nur über vollkommene Rechte u. Pflichten geführet werden.

2) Der Zweck des Krieges iſt der Friede; der Krieg ſelbſt aber ein dem menſchlichen Geſchlechte wiedernatürlicher Zuſtand. 3) Der Krieg darf nur über Verweigerung vollkommener Rechte und Pflichten geführet werden, und auch der Schade, auf deſſen Erſetzung man

man durch Krieg dringen darf, muß aus der Verletzung vollkommener Rechte und Pflichten entſtanden ſeyn. Denn auſſer dem iſt man auch im Stande der Natur nicht befugt, Gewalt zu gebrauchen, § 385, 392, 459 ꝛc.

§ 653.

4) Der Krieg darf nicht als nur um ſehr wichtiger Urſachen willen ſtatt finden, und doch nur im äuſſerſten Nothfalle, weil allezeit dabey ſehr groſſer Schade und Unordnung verurſachet wird. Jedoch iſt die Wichtigkeit der Urſachen zum Kriege nicht aus dem gemeinen Werthe der Dinge, darüber er angefangen wird, alleine, ſondern hauptſächlich aus der Gröſſe der Gefahr der gemeinen Sicherheit, und der Befugniſſe eines Landes überhaupt, zu ermeſſen. Es iſt auch der Nothfall nicht alſo zu verſtehen, als ob man allezeit ſchon müſte ſeyn angefallen worden, ſondern er iſt aus der Klugheit zu beurtheilen.

Der Krieg iſt nur um wichtiger Urſachen willen und im äuſſerſten Nothfalle gerecht. Erläuterung.

5) Niemahls darf ein Krieg ohne vorhergegangenen Verſuch einer friedlichen Beylegung der Streitigkeiten angefangen werden, da man dieſelben durch Unterhandlung, oder durch Erwehlung eines Mittlers oder Schiedsrichters auszumachen ſucht. Denn ſo lange man die Güte noch nicht verſuchet hat; ſo kann man nicht ſagen, daß die Schärfe das einzige Mittel ſey, ſein Recht auszuführen. Hingegen wenn dieſe Regel gehörig beobachtet worden; ſo iſt die formale Ankündigung des Krieges etwas zufälliges, ob

Der Krieg ſoll nicht ohne vorhergegangenen Verſuch einer friedlichen Beylegung geführet werden.

ob ſie gleich ordentlicher Weiſe erfordert wird.

§ 654.

Der Krieg ſoll ſo wenig Schaden als möglich anrichten, und ſobald als möglich geendiget werden.

6) Die kriegenden Theile ſind ſchuldig, ſo wenig Gewalt als möglich zu gebrauchen, ſo wenig Unordnung und Schaden, als möglich anzurichten, und den Krieg auch ſobald als möglich zu endigen. Denn ſonſt würde das natürliche Recht ohne Urſache übertreten, §409. Es muß auch keine andere als ſolche Gewalt gebrauchet werden, welche ihrer Natur nach geſchickt iſt, eine Genugthuung von andern zu erzwingen.

Wie lange man den Krieg fortſetzen darf.

Hieraus läſt ſich abnehmen, wie lange im Kriege mit dem Gebrauche der Gewalt fortgefahren werden dürfe, nemlich ſo lange es die Vertheidigung und Behauptung wohlgegründeter Rechte, ingleichen die Sicherheit derſelben aufs zukünftige erfordert, und ſo lange auch nicht die Fortſetzung des Krieges dem Reiche ſelbſt gröſſern Schaden verurſachet, als man Nutzen davon hoffen kan.

Was vor Gewalt im Kriege ſtatt findet.

Ferner läſt ſich auch daraus beurtheilen, was vor Arten von Gewalt gebrauchet werden dürfen. Vielmahl iſt es an bloſſen Repreſſalien genug. Wo es aber die Noth erfordert; ſo kan man freylich nicht anders als auf Tod und Leben gehen, und dem Feinde Schaden thun, wo man nur kan.

Unterſchied derſelben bey unterſchiedenen Kriegen.

Jedoch kommt es auch darauf an, worüber der Krieg geführet wird. Streitet man nur über die Herrſchaft über ein Land, oder will nur billige Anforderungen gewiſſer Dienſt-

Dienſtleiſtungen, oder eine billige Genugthuung vor die Beleidigungen erzwingen; ſo iſt die ietzo unter wohlgeſitteten Völkern eingeführte Art zu kriegen der Natur ſehr gemäß, da man nemlich gegen niemanden Gewalt braucht, als wer ſich zur Wehre ſetzt, und auch die Städte und Länder nicht verwüſtet. Man muß ſich aber wieder den ungerechten Anfall ſolcher Völcker vertheidigen, welche auf unſern gänzlichen Untergang umgehen; ſo erſtrecket ſich auch das Recht Gewalt zu gebrauchen viel weiter § 401. Man kan auch daraus den Grund leicht einſehen, warum es unter wohlgeſitteten Völckern vor ſchändlich und infam gehalten wird, wenn man ſeinen Feind durch Gift oder Meuchelmörder umbringet. Denn ſolche Gewalt iſt ihrer Natur nach nicht geſchickt, zur Erzwingung der verlangten Rechte unter Völckern gebrauchet zu werden. Denn ſolchergeſtalt gehet man nicht nur auf den völligen Ruin der Hauptperſonen, und brauchet eine ſolche Gewalt, welcher ſie nicht entgegen ſehen und ſich zum Ziele legen konnten, wenn ſie gleich gewollt hätten; ſondern es verlieren auch die Regenten ſelbſt, wenn ſie es nicht einem iedweden andern Volcke recht machen können, welches doch ordentlicher Weiſe nicht angehet, ſogleich alle Sicherheit ihrer Perſon, weil ſich ein Herr vor Gift und Beſtechungen treuloſer Bedienten nimmermehr

Warum man es vor ſchändlich hält, ſich des Giftes und der Meuchelmörder zu bedienen.

Ob man ſich der Kriegesliſt, Spione und Verrätherey bedienen darf.

mehr genug in Acht nehmen kan. Hingegen kan man ſich wohl der Kriegesliſt, der Spionen, oder wenn man Gelegenheit findet, der Verrätherey bedienen. Denn das erſte gehöret beydes mit zu den ordentlichen Mitteln der Klugheit. Was aber das letztere anlangt; ſo iſt es im Kriege einmahl nicht zu vermeiden, daß man ſich nicht auch des Dienſtes der Ungewiſſenhaften bedienen müſte, dabey man ihnen die Verantwortung ihrer Thaten ſelbſt überläßt. Genug daß wir von einem Mittel reden, welchem der andere durch Klugheit zuvor kommen kan, und wo er auch ſolches nicht kan, welches doch nicht die Perſon der Regenten überhaupt der Sicherheit ihres Lebens beraubet.

§ 655.

Neutrale Staaten ſollen nicht beunruhiget werden.

7) Wenn ein Volck mit dem *andern* in Krieg verwickelt iſt; ſo iſt es deswegen nicht befugt, andere neutrale Staaten, wieferne ſie die Neutralität beobachten, zu beunruhigen. Was man von denſelben nothwendig brauchet, muß nicht nur bezahlet, ſondern auch ohne dringende Noth nicht einmahl mit Gewalt gefordert werden.

§ 656.

Die im Kriege geſchloſſenen Pacte müſſen gehalten werden.

Weil der Zweck des Krieges die Wiederherſtellung des Friedens iſt; ſo kan man daraus noch ferner ſchlieſſen, 8) daß die Pacte, welche während des Krieges geſchloſſen worden, z. E. der Waffenſtillſtand, eben

ſo-

ſowohl als diejenigen, welche zur Friedenszeit gemacht worden, genau gehalten werden müſſen. Denn ſonſt fällt alle Möglichkeit hinweg, zur endlichen Beylegung des Streites zu kommen, ingleichen unnöthigen Schaden und Unordnung zu verhüten. Ob man dahero gleich im Kriege das Recht hat, durch Kriegesliſt und falſche ausgeſtreuete Gerüchte den Feind ins Netz zu locken, weil präſumiret wird, daß die Befugniß, welche man durch Krieg ausführet, und daran einem gantzen Staate gelegen iſt, gar ungleich gröſſer als die Pflicht der Wahrhaftigkeit gegen den Feind ſey, § 425; ſo darf man doch den Feind nicht dadurch betrügen, daß man ſein gegebenes Wort nicht halte, z. E. daß man gegebene Päſſe oder geſchloſſene Capitulationen nicht reſpectiren wolte. 9) Räuberiſche und beſtändig kriechende Völcker iſt man berechtiget nicht zu dulden, ſondern wer die Macht darzu in Händen hat, iſt befugt, auch ohne ihm beſonders gegebene Urſache dieſelben unter das Joch zu bringen. Denn weil ſie ihr Recht der natürlichen Freyheit zur Ungerechtigkeit mißbrauchen; ſo höret es dadurch auf, § 401. Wer ſolche Völker unter das Joch bringt, erweiſet dadurch dem menſchlichen Geſchlechte einen groſſen Dienſt: Und wenn er die Macht und Gelegenheit darzu hat, dem unglücklichen Nachbar ſolcher Völker hierdurch zu ſtatten zu kommen; ſo hat er eine ſubjectiviſche Befugniß dazu.

Räuberiſche Völker darf man unter das Joch bringen.

§ 657.

Welche Kriege unrechtmäßig ſind.

Es kan demnach ein Krieg in Anſehung gar vieler Umſtände ungerecht ſeyn. Er kan es ſeyn, in Anſehung der Urſache, wenn dieſelbe nicht rechtmäßig, oder nicht genugſam iſt; ferner in Anſehung der Art und Weiſe, wie er geführet wird, wenn mehr Gewalt als nöthig, oder ſchlechterdings unrechtmäßige Gewalt gebrauchet wird; ingleichen wenn die Pacte nicht gehalten werden; endlich in Anſehung des Endzweckes, wenn er nur auf Schaden, Erweiterung der Gräntzen und gänzliche Unterdrückung des andern Staates abgeſehen iſt, oder aus Rachgier geführet wird.

§ 658.

Was durch Krieg erlanget wird, gehöret dem gemeinen Weſen.

Weil nur ſolche Perſonen, welche ſich im Stande der Natur befinden, und alſo nach eingeführten Republicken nur diejenigen, welche die Majeſtätsrechte haben, Krieg führen dürfen, § 651: So bekommen im Kriege nicht etwan die Soldaten, oder andere Unterthanen, das Recht zu rauben, zu plündern u. ſ. f. auſſer nur, wieferne ſolches von ihren Regenten ihnen anbefohlen, oder erlaubet wird. Auſſerdem wird das, was im Kriege erlanget wird, nicht den Privatperſonen, ſondern dem gemeinen Weſen erworben.

§ 659.

Ob der Krieg auf beyden Seiten gerecht ſeyn kan.

Weil unter den kriegenden Theilen iedweder Recht zu haben ſich völlig einbilden kan; und gleichwohl im Stande der Natur iedweder ſeinem eignen Urtheile, iedoch mit

un-

unpartheyiſcher Vorſichtigkeit, zu folgen befugt iſt: ſo kan der Krieg vielmahl auf beyden Seiten gerecht ſeyn, ob gleich freylich der Wahrheit nach in iedwedem beſondern Puncte nur ein Theil Recht haben kan. Dieſe eingebildete innerliche Gerechtigkeit des Krieges iſt mit der bloß äuſſerlichen nicht zu verwirren, welche nur darinnen beſtehet, daß ſich die kriegenden Theile wircklich im Stande der Natur befinden. Auch die bloß äuſſerliche Gerechtigkeit iſt ſelbſt bey dem unrechtmäßigſten Kriege doch nicht ohne alle Wirckung, weil man einem, der im Stande der Natur iſt, nicht befugt iſt, ſein eigenes Gutdüncken, als einen richterlichen Ausſpruch aufzudringen. Daher, wenn nur ein freyer Staat nicht beſtändigen Krieg wieder die andern Völcker führet; ſo darf man doch bey einem ungerechten Kriege ſeine Soldaten nicht als Räuber und Delinquenten, ſondern man muß ſie als Kriegsgefangene tractiren, wenn man ſich ihrer bemächtiget.

Was aus der äuſſerlichen Gerechtigkeit des Krieges folget.

§ 660.

Die zu Endigung des Krieges gemachten Pacte müſſen gehalten werden, wenn ſie gleich erzwungen worden.

Endlich haben wir hier bey der Lehre von Kriegen die beyden Sätze nochmahls zu wiederholen, welche ſchon im vorigen bey anderer Gelegenheit erwieſen worden. Nemlich erſtlich müſſen die zu Endigung des Krieges gemachten Pacte gehalten werden, wenn ſie gleich erzwungen worden, § 508. Denn der Krieg hat keinen andern Zweck, als den Frieden zu erzwingen, und die Entſcheidung des

Krie-

Kriegsglückes als eine rechtliche Entſcheidung anzuſehen. Daher würde er aufhören, ein Mittel zu ſeinem Zwecke zu ſeyn, und mithin ſeine Rechtmäßigkeit verlieren, der Friede aber niemahls eine dauerhafte Sicherheit haben, wenn nicht ſolche Pacte, die durch Krieg erzwungen worden, gültig ſeyn ſolten. Es kan zwar in gantz auſſerordentlichen Fällen eine Ausnahme vorkommen, wo das Unrecht gar zu unſtreitig und offenbahr, und die Beleidigung allzu groß iſt, und die nothwendigen Mittel der Zufriedenheit wegnimmt, z. E. wenn ſie mit Sclaverey verknüpft iſt. Dieſe hindern aber die Allgemeinheit der Regel nicht, weil alsdenn das Recht, von dem Friedensſchluſſe abzuweichen, aus den Grundſätzen von Entſcheidung ſtreitender Pflichten iedesmahl beſonders dargethan werden muß.

Ein gerechter Krieg iſt ein rechtmäßiges Mittel, das Eigenthumsrecht und die Herrſchaft zu erlangen.

Ferner iſt ein gerechter Krieg auch ein rechtmäßiges Mittel, ein Eigenthumsrecht über eine Sache, § 532, ingleichen die Herrſchaft über ein Volck, § 629, zu erlangen. Denn ſonſt würde ſich der bekriegte Theil entweder nicht zum Ziele legen, wenn er wüßte, daß er am Ende doch alles wieder bekommen müſte; oder der kriegende Theil würde genöthiget werden, das Land des andern bloß zu verwüſten, da denn die Unterthanen ohne Noth unglücklich gemachet würden.

Wiederlegung eines unrichtigen Grundes.

Hingegen iſt es ungegründet, wenn man das Recht, durch Krieg zum Eigenthum oder zur Herrſchaft zu gelan:

gelangen, daraus herleiten will, weil der Sieger die Ueberwundenen auch gar hätte umbringen können; daher dieſelben ihr Leben als eine Wohlthat von ihm anzuſehen, und ſich um ſo viel weniger zu weigern hätten, ſich ſeiner Herrſchaft zu unterwerfen. Denn es iſt gantz falſch, daß der Sieger die Ueberwundenen, welche er hernach beherrſchet, umzubringen berechtiget geweſen ſey, § 654. In dem natürlichen Völckerrechte aber iſt bloß von dem Rechte, nemlich von dem moraliſchen, nicht von dem phyſicaliſchen, Vermögen die Rede.

§ 661.

Grund der Geſandtſchaftsrechte.

Weil zu Schlieſſung der Pacte unter den Völckern ſo wohl in Krieges- als Friedens-Zeiten Unterhändler nöthig ſind, welche ein Staat an den andern ſchicket; ſo entſtehen daraus die Geſandtſchaftsrechte. Wir müſſen hier den Nahmen eines Geſandten in ſo weitem Verſtande nehmen, daß wir dadurch eine iede Perſon anzeigen, welche im Nahmen eines Staates an einen andern geſchicket wird, in der Abſicht, öffentliche Angelegenheiten zu beſorgen. Denn ſo wohl die Würde des Staates als des Geſandten kan in den allgemeinen Geſandtſchaftsrechten, welche ihren Grund in dem natürlichen Völckerrechte haben, nichts verändern.

Was Geſandte ſind.

§ 662.

Geſandten ſollen genugſam mit

Die Geſandten müſſen demnach zu ihren obhabenden Verrichtungen genugſam autoriſiret

Vollmacht verſehen ſeyn. riſiret ſeyn, welches durch Creditive oder Vollmachten geſchiehet. Dieſelben können mehr oder weniger ſpecial ſeyn, nachdem es der Zweck der Geſandtſchaft mit ſich bringt.

Wenn die Principalen die Unterhandlung derſelben gut heiſſen müſſen. Und ſo fern dahero die Geſandten mit Vollmacht verſehen geweſen ſind, oder alſo richtig haben präſumiret werden müſſen; ſo ſind auch die Principalen ſchuldig, dasjenige, was durch ſie geſchloſſen worden, genehm zu halten, und allenfalls, dafern die Geſandten ihre Privatinſtruction übertreten haben, die Genugthuung von ihnen ſelbſt zu fordern.

§ 663.

Die Geſandten kommen nicht unter die Jurisdiction des Landesherrn, an welchen ſie geſchicket worden. Ein Geſandter kommt, in wieferne er dergleichen iſt, und davor erkannt wird, nicht unter die Gewalt desjenigen Regenten, an welchen er geſchicket wird. Nemlich obwohl ſonſten ein Regente eine Jurisdiction über alle diejenigen bekommt, welche ſich in ſeinem Lande aufhalten, wenigſtens, ſo lange ſie ſich darinnen aufhalten, dergeſtalt, daß er dieſelben, daferne ſie den Geſetzen nicht gemäß leben, zur Strafe ziehen kan, § 629: ſo iſt doch ſolches von den Geſandten nicht zu verſtehen, ſondern der Zuſtand ihrer Gerichtsbarkeit bleibet nach wie vor, ungeachtet ſie ſich ietzo in dem Gebiete desjenigen Herrn, an welchen ſie geſchicket worden, befinden; in Anſehung ihrer Geſandſchaftsgeſchäfte aber bleiben ſie lediglich unter der Jurisdiction ihres Principals, von welchem ſie geſchicket worden. Denn es würde

de ſonſten aller Zweck und alle Sicherheit der Geſandtſchaften aufhören. Wenn dahero Cajus einen von ſeinen Unterthanen an Titium ſchicket: ſo iſt er doch weder in privat- noch öffentlichen Geſchäften unter der Jurisdiction Titii, ſondern auch die Privatverbrechen, welche er in Titii Reiche begeht, müſſen an Cajum berichtet, und ihm zur Beſtrafung überlaſſen werden. Denn obgleich Cajus ſonſten auch über alle Fremde, die ſich in ſeinem Reiche aufhalten, ein Recht der Jurisdiction bekommt; ſo darf er ſich doch deſſelben bey dieſen Umſtänden nicht anmaſſen, weil er ſich an der Perſon des Geſandten vergreiffen müſte, wodurch die Geſchäfte der Geſandtſchaft ſelbſt in Unſicherheit kämen. Es iſt aber zu erwegen, daß an der Sicherheit der Geſandtſchaften mehr gelegen ſey, als der Nutzen austragen kan, welchen man von der Beſtrafung eines Privatverbrechens in ſo auſſerordentlichen Individualfällen erwarten könte. Wäre aber der Geſandte ein Unterthan Titii, oder gar eines dritten, Sempronii; ſo iſt er nur in denen zur Geſandtſchaft gehörigen Stücken nicht in der Bothmäßigkeit Titii, wenn er ihn einmahl als Geſandten erkannt hat. Hingegen in ſeinen Privatgeſchäften, welche die Geſandtſchaft nichts angehen, gehöret er unter ſeinen wahren Oberherrn. Z. E. Man kan ihn bey demſelben verklagen, wenn er einen Contract

Einſchränckung dieſes Satzes.

tract nicht hält. Jedoch verſtehet ſich auch leichte die Einſchränckung des behaupteten Satzes: wenn nemlich der Geſandte in dem Reiche ein Verbrechen wieder den Staat begienge, ſo verlöhre er dadurch alle ſein Geſandtſchaftsrecht, und käme unter die Gerichtsbarkeit deſſelbigen. Denn ſonſt würde man eine ſolche Freyheit der Geſandten behaupten, wodurch ſelbſt die innerliche Sicherheit des Staates, an welchen ſie geſchicket werden, hinfiele, welches keinem Staate zugemuthet werden kan. Jedoch wird dieſe Befugniß öfters durch die Pflichten der Gefälligkeit überwogen, wenn vermuthet werden kan, daß der Principal an dem Verbrechen ſeines Geſandten nicht Theil nehme, und denſelben auf Verlangen ſelbſt beſtrafen oder zur Strafe ausliefern werde. Denn alsdenn iſt es eine Gefälligkeit, welche dem Geſandtſchaftsrechte ſehr verträglich iſt, wenn der Geſandte auch in dieſem Falle ſeines Principals eigener Beſtrafung überlaſſen wird.

§ 664.

Was vor Eigenſchaften an einer Perſon, welche der Geſandtſchaftsrechte fähig seyn ſoll, erfordert werden.

Die Geſandten müſſen ſowohl an ſich keine Eigenſchaften haben, welche ſie zu ihrem Poſten untüchtig machen, als auch von ſolchen Principalen geſchicket werden, welche im Stande der Natur ſind, und alſo das Recht haben, ſolche Geſandte, als diejenigen seyn ſollen, von denen wir ietzo handeln, zu ſchicken. Daher darf man nicht ſolche Leute zu Ge-

Geſandten wehlen, welche in dem Reiche, dahin ſie geſchicket werden, ſchon zuvor Verbrechen begangen haben, zumahl, wenn es gar öffentliche Verbrechen wieder den Staat ſeyn ſolten. Denn dadurch würde man nur verurſachen, daß Laſter ungeſtraft blieben; oder wenn die Verbrechen öffentlich geweſen wären, ſo würde man gar der unmittelbahren Sicherheit weltlicher Reiche Eintrag thun. In beyden Fällen würde auch dem Geſandten der Credit, den er haben ſoll, benommen. Ein ſolcher Geſandter müſte entweder zurücke geſchicket werden, oder er käme nach Befinden gar in die Gewalt desjenigen, an welchen er geſchicket wird. Räuber, Rebellen oder andere Privatperſonen können dahero keine Geſandten ſchicken, welche die beſchriebenen Rechte hätten, ob es gleich manchmahl die Klugheit erfordert, dergleichen anzunehmen, ohne ſie zu beſchädigen, z. E. bey bürgerlichen Kriegen.

§ 665.

Da die Geſandten ein ſo nothwendiges Mittel ſind, die Geſelligkeit unter den Völckern zu erhalten; ſo ſoll ſich ordentlicher Weiſe kein Staat weigern, Geſandten von dem andern anzunehmen, ob er gleich befugt iſt, dieſe oder jene Perſon, welche ihm nicht anſtehet, nicht davor zu erkennen, ſondern zurücke zu weiſen. Die Geſandtſchaftsrechte behalten ihre Gültigkeit auch eben ſowohl im Kriege, weil ſie zu Schlieſſung der Pacte

Ein Volck ſoll ſich nicht weigern, Geſandten von dem andern anzunehmen.

Wiefern die Geſandtſchaftsrechte im Kriege bleiben.

und Wiederherſtellung des guten Vernehmens unentbehrlich ſind. Doch kan man kriegenden Theilen nicht zumuthen, daß ſie Geſandten von ihrem Feinde beſtändig um ſich haben und bey ſich behalten ſollen, weil ſie dieſelben alsdenn als Spionen anſehen müſten. Weil die Geſandten öffentliche Perſonen ſind, welche in ihren Verrichtungen ihren Principal vorſtellen, und ohne Geſandtſchaften die Geſelligkeit unter den Völckern nicht beſtehen kan; ſo hat es mit der Beleidigung der Geſandtſchaftsrechte gar viel zu ſagen. Aus dem Endzwecke der Geſandtſchaft erhellet auch, daß die Bothen, welche von Geſandten oder zu Geſandten geſchicket werden, ingleichen alle zur Geſandtſchaft gehörige Beamte und Bediente nach dem natürlichen Völckerrechte einerley allgemeine Geſandtſchaftsrechte zu fordern haben. Damit aber, zumahl in Anſehung der letztern, kein Streit entſtehe; ſo iſt es beſſer, alle Bediente der Geſandten von der Gerichtsbarkeit des Landesherrn, an welchen die Geſandtſchaft geſchicket wird, auszunehmen.

Wichtigkeit der Geſandtſchaftsrechte.

Wiefern ſich die Geſandtſchaftsrechte auch auf die Bedienten der Geſandten erſtrecken.

Ende des Rechtes der Natur.

Die

Die Klugheits-Lehre.

Das I Capitel.

Von der Klugheitslehre überhaupt.

§ 666.

Die Klugheit iſt eine Fertigkeit eines vernünftigen Geiſtes, zu ſeinen Endzwecken tüchtige Mittel ſowohl zu erwehlen, als anzuwenden. Was die Klugheit iſt.

§ 667.

Bey Beförderung aller derjenigen Endzwecke, darzu wir eine Verbindlichkeit haben, liegt uns auch eine Verbindlichkeit zur Klugheit ob, § 230. Und in dergleichen Exempeln iſt auch ein bloſſer Fehler wieder die Klugheit, welchen man aber vermeiden konte, eine Sünde. Auſſer dem aber ſchaden wir uns durch die unterlaſſene Klugheit wenigſtens an der Erlangung unſerer erlaubten Endzwecke. Verbindlichkeit und Nuzen bey der Klugheit.

§ 668.

So bald dahero nur gewiſſe Endzwecke geſetzet werden, welche wir wollen: ſo entſtehet auch eine moraliſche Nothwendigkeit, Klugheit zu gebrauchen, daferne wir derſelben nicht verluſtig werden, oder daferne wir ſie, ſo gut als möglich, erlangen wollen. Die Erfahrung lehret, daß man ohne Klugheit wenig oder nichts, oder zum wenigſten Fernere Ausführung der Nothwendigkeit der Klugheit.

nichts ſicher erlangen könne; oder daß man doch mit Hülfe der Klugheit weit mehr und alles viel beſſer erlangen könne. Dasjenige, was man zuweilen durch ein blindes Glück ohne Klugheit erlanget, iſt ordentlicher Weiſe gegen dasjenige vor nichts zu achten, deſſen man durch Gebrauch der Klugheit habhaft werden kan. Durch die Klugheit wird eben der Menſch mächtiger, als andere Thiere, und zur Beherrſchung des Erdbodens geſchickt. Denn obgleich andere Thiere vermittelſt des ingenii, und Gedächtniſſes auch auf tüchtige Mittel zu ihren begehrten Objecten gar oft zu fallen pflegen: ſo können ſie doch wegen Ermangelung der Vernunft, § 147, kein zuſammenhangendes Gebäude von Zwecken und Mitteln auf das Zukünftige hinaus machen, zu geſchweigen, daß ihnen die Natur auch in Anſehung des Gegenwärtigen mehr als den Menſchen lehret, § 148. Hierzu kommt noch, daß, da man andere Leute vieles vor ſich thun laſſen kan, man doch niemanden an ſeiner ſtatt kan klug ſeyn laſſen, ſondern zum wenigſten die Geſchicklichkeit haben muß, die Vorſchläge anderer Leute zu beurtheilen, und die Mittel, die wir durch ihre Bemühungen erlangen, in ein zuſammenhangendes Gebäude unſerer Endzwecke zuſammen zu ordnen. Aus dieſem allen erhellet, was uns auch unſere eigene Endzwecke an ſich betrachtet, daferne wir ſie erlangen wollen, vor eine ſtarcke moraliſche

raliſche Nothwendigkeit zur Klugheit aufle-
gen, daher wir auch eine iedwede moraliſche Nothwendigkeit eines Thuns oder Laſſens, deren Grund in gewiſſen ſchon von uns vorher begehrten Endzwecken lieget, eine Verbindlichkeit der Klugheit genennet haben, § 162.

§ 669.

Es laſſen ſich allgemeine Regeln der Klugheit geben.

Nun laſſen ſich aber allgemeine Regeln geben, wie man ſich eine Fertigkeit in der Klugheit überhaupt, oder in beſondern Arten der Klugheit erwerben ſoll. Daher gar viele Klugheitswiſſenſchaften entſtehen können, wodurch ſo wohl die natürliche Pflicht zur Klugheit, § 230, weiter beſtimmet, als auch der Erlangung unſerer erlaubten Endzwecke Vorſchub gethan wird, § 205.

§ 670.

Wiefern dieſelben inſonderheit Regeln vor den Verſtand ſind.

Und zwar tragen alle Klugheitswiſſenſchaften Regeln von dem rechten Gebrauche des Verſtandes vor, wie man ſich nemlich deſſelben in Abſicht auf die Subordination der Mittel zu ihren Endzwecken gehörig bedienen ſolle. Und in ſo ferne enthalten die Klugheitswiſſenſchaften Regeln vor den Verſtand inſonderheit, gleichwie hingegen die übrigen moraliſchen Wiſſenſchaften Regeln vor den Willen inſonderheit, nemlich was man wollen ſolle oder dürfe, enthalten; unter welche auch die Verbindlichkeit, zur Bemühung bey ſeinen gebotenen Endzwe-

cken alle mögliche Klugheit anzuwenden, ſelbſt mit gehöret, § 230. Die Güte der Zwecke, dazu man Mittel ſuchet oder anwendet, wird in den Klugheitswiſſenſchaften ſchon voraus geſetzt, daher wir auch hier von der Klugheit allererſt hinter der Lehre von Pflichten handeln. Wenn man die Regeln der Klugheit zu böſen Endzwecken anwendet: ſo wird ſolches hernach, wie ferne man die Zwecke als böſe betrachtet, Argliſt, Hinterliſt, Betrug u. ſ. f. genennet.

Die Güte der Zwecke wird ſchon vorausgeſezet.

§ 671.

Was in die allgemeine Klugheitslehre gehöret.

Man kan aber in einer allgemeinen Anweiſung vernünftig zu leben nicht von der Klugheit in Anſehung aller determinirten Endzwecke, oder von der vortheilhaften Anwendung eines ieden determinirten Mittels zu allen möglichen Endzwecken handeln, weil der Umfang der ſpecialen Klugheitsregeln unendlich groß iſt, und weil dasjenige, das man bey beſondern Endzwecken zu thun hat, auch aus beſondern Wiſſenſchaften und Künſten, und aus den iedesmahligen Umſtänden der Sache abzunehmen iſt. Man hat auch bey einer gelehrten Wiſſenſchaft darauf zu ſehen, daß man nicht ſo gar gemeine Alltagswahrheiten, ich meine, welche auch iedweder ungelehrter durch einige Aufmerckſamkeit und Erfahrung ſelbſt finden kan, mit ausführe, indem man immer noch nothwendigere Dinge zu ſagen hat. Hingegen wird wohl iedweder diejenigen Klugheits-

lehren

lehren in der Moralphiloſophie ſuchen, welche ſich aus der Natur der menſchlichen Seele, und aus den allgemeinen Gründen der Moralphiloſophie erkennen laſſen. Ich will demnach die Gräntzen der allgemeinen Klugheitslehre, welche ich hier abzuhandeln gedencke, alſo beſtimmen, daß ſie eine Wiſſenſchaft ſeyn ſoll, wie man ſich in der Klugheit überhaupt eine Fertigkeit erwerben, und wie man zu den allgemeinen menſchlichen Zwecken dienliche Mittel finden und anwenden ſoll, wiefern ſolches nicht aus den determinirten Umſtänden ſpecialer Materien, ſondern aus den Gründen der Lehre von der Seele, und der Moralphiloſophie überhaupt, überſehen werden kan. Die Fertigkeit aber in der Anwendung aller Klugheitsregeln kan nicht anders als nach und nach durch viele Uebung erlanget werden. Erklärung der allgemeinen Klugheitslehre.

§ 672.

Die allgemeinen menſchlichen Zwecke ſind entweder ſolche, welche den Privatnutzen, oder welche den gemeinen Nutzen angehen, da wir alſo die Regeln zu unterſuchen haben, welche zur Beurtheilung der dazu nöthigen Mittel dienen. Beyderley Arten ſetzen eine allgemeine Lehre von der Natur und den Grundkräften aller menſchlichen Klugheit voraus. Demnach habe ich nunmehro dreyerley zu thun. Nemlich theils die allgemeinen Grundkräfte aller menſchlichen Klugheit zu erklären, theils die allgemei- Dreyfacher Zweck der allgemeinen Klugheitslehre.

nen Lehren der Privat‑ und Staats‑klugheit, ſo weit es die Schranken einer kurzen Anleitung leiden, auszuführen. Unter den letzten müſſen jene zur Beurtheilung der Mittel dienen, welche man zu ſeinem Privatbeſten nöthig hat, gleichwie dieſe die allgemeineſten Mittel betreffen, welche zu dem gemeinen Beſten erfordert werden.

§ 673.

Was in die allgemeine Privatklugheitslehre nicht gehöret.

Die Endzwecke der Privatklugheit haben entweder mit ſolchen Gütern zu thun, welche etwas ſind, das in unſerer Perſon befindlich iſt; oder welche auf etwas gehen, das in einem Verhältniſſe anderer Dinge gegen uns beſtehet. Mit den erſtern haben wir an dieſem Orte nichts zu thun. Denn ſie betreffen entweder die Geſundheit und Vollkommenheit des Leibes; ſo ſind ſie den Artzneyverſtändigen, oder beſondern Künſten zu überlaſſen. Oder ſie geben die Vollkommenheit des Verſtandes an; ſo muß man ſich in der Vernunftlehre und in beſondern Anweiſungen zum Studiren Raths erholen; wie denn auch die fleißige Erlernung und Ausübung der Vernunftlehre das beſte Mittel iſt, ſeine Erkenntniß nicht nur der Güte nach zu verbeſſern, ſondern auch vortheilhaft zu erweitern, weil derjenige, der ſelbſt gut dencken kan, überall Gelegenheit findet, viel Wahrheit zu erkennen: oder ſie betreffen endlich die Vollkommenheit des menſchlichen Willens. Alsdenn fragt man entweder,

durch

durch was vor Mittel man den Hauptzweck des menſchlichen Willens, nemlich die Tugend, § 213, erlangen ſoll; ſo muß man die Regeln darzu aus der Ethik, der natürlichen Moraltheologie und dem Rechte der Natur, welche Wiſſenſchaften ſchon erkläret worden, herholen: oder man fraget nach den Mitteln zu dem Nebenzwecke des menſchlichen Lebens, nemlich der Zufriedenheit und dem Vergnügen, § 217. Allein wir haben auch dieſelbigen ſchon in der Ethik § 298 ꝛc. ꝛc. abgehandelt, weil ſie ſich daſelbſt am füglichſten vortragen lieſſen, weil ſie mit zur tugendhaften Einrichtung des Gemüthes in Abſicht auf den Nebenzweck des menſchlichen Lebens unmittelbahr gehöreten.

§ 674.

Was in der allgemeinen Privatklugheitslehre abzuhandeln iſt.

Die relativiſchen Güter, das iſt diejenigen, welche ſelbſt in gewiſſen Verhältniſſen zwiſchen uns und andern Dingen beſtehen, oder ihre Wirckung bloß vermittelſt gewiſſer Verhältniſſe thun, darinnen wir mit andern Dingen ſtehen, und welche ſich doch von der Tugend ſelbſt noch unterſcheiden, ſind die Liebe, die Ehre und Hochachtung, und die Freundſchaft. Und wenn dieſelben erlanget werden ſollen; ſo iſt zuvor die Erkenntniß der menſchlichen Gemüther ſehr nöthig. Es gehöret zwar auch dahin der Beſitz von Macht und Vermögen. Allein von dem letztern werden ſich ſchwerlich Regeln geben laſſen, welche ſich über die gemeine

meine Erkenntniß erhüben. Denn ich ſehe eben nicht, warum man in der Philoſophie, z. E. von dem Ehr- Zehr- und Nothpfennige, als einer gantz bekannten Sache, handeln ſoll. Daher werde ich nur von den erſtern reden.

§ 675.

Was in die allgemeine Lehre der Staatsklugheit gehöret.

Bey der Staatsklugheit kommen theils Regeln vor, wie das gemeine Weſen ſeinem Endzwecke gemäß eingerichtet, theils wie es demſelbigen gemäß verwaltet werden ſolle.

Das II Capitel.

Von den Grundkräften der menſchlichen Klugheit.

§ 676.

Was unter den Grundkräften der Klugheit zu verſtehen.

Die allgemeineſten Mittel, ſich in der Klugheit überhaupt eine Fertigkeit zu erwerben, ſind gewiſſe Geſchicklichkeiten unſerer eigenen Perſon, welche man bey Ausführung aller Endzwecke gebrauchen kan, und welche auch bey einem iedweden klugen Unternehmen vorausgeſetzet werden. Alle übrigen Regeln und Mittel der Klugheit ſind nur Richtungen und Beſtimmungen derſelben. Man kan daher dieſelben füglich die Grundkräfte der Klugheit nennen, von welchen wir ietzo handeln wollen. Sie laſſen ſich in zwey Claſſen einthei-

theilen. Es gehöret darzu theils die Kunſt, daß man viele Mittel menſchlicher Zwecke bey Zeiten kennen lerne; theils aber auch, daß man wiſſe, wie man überhaupt die Mittel menſchlicher Zwecke vortheilhaft in ſeine Gewalt bringen, und dieſelben wohl nutzen ſolle. Was die erſte Claſſe anlanget: ſo wollen wir Achtung geben, was vor Grundkräfte der Klugheit im Verſtande, im Willen und in der Kunſt mit andern Menſchen umzugehen liegen, von welchen wir die vornehmſten aufſuchen wollen. Wie vielerley ſie ſind.

§ 677.

In Anſehung des Verſtandes hat man ſich zuförderſt der practiſchen Aufmerkſamkeit zu befleißigen, das iſt, ſich alſo anzugewöhnen, daß man bey aller Gelegenheit die vorkommenden Dinge mit zweckmäßiger Betrachtung anſehe, und die Umſtände, welche in unſere Zwecke einen Einfluß haben können, leicht gewahr werde. Damit dieſe Regel brauchbarer werde: ſo wollen wir einige Claſſen der Objecte, auf welche die kluge Aufmerckſamkeit gerichtet werden ſoll, einzeln durchgehen. Erſte Grundkraft der Klugheit in Anſehung des Verſtandes, die Aufmerkſamkeit.

§ 678.

Man muß 1) beſtändig auf ſich ſelbſt aufmerckſam ſeyn, um ſowohl ſeine eigene Stärcke als Schwäche gewahr zu werden, um ſeine Mängel und Bedürfniſſe zu entdecken, und die Kräfte, welche man durch Aufmerckſamkeit auf ſich ſelbſt.

die

die Natur, oder durch Fleiß und Glücke erlanget hat, nicht als ein todtes Capital liegen zu laſſen. In eben dieſer Abſicht muß man 2) auch auf die Kräfte, Gemüther und Begebenheiten anderer Leute Achtung geben. 3) Ja, alle andere Dinge, welche uns vorkommen, müſſen wir uns angewöhnen practiſch zu betrachten, nemlich was vor mögliche Endzwecke dadurch befördert oder verhindert werden können. Es wird nicht leicht ein Zweck vorkommen, darzu nicht irgendwo in der Welt die Mittel anzutreffen wären. Wer alſo nur die Gelegenheit, wo ſie herzunehmen ſind, bey Zeiten angemercket hat, der wird ſich entweder zu der Zeit, wenn er ſie braucht, leicht helfen können, oder er wird auch ſchon dadurch etwas gewinnen, wenn er nur weiß, nach welchen Endzwecken ſein Beſtreben vergeblich ſeyn würde, damit er ſich nicht durch vergebliches Beſtreben Schaden und Verſäumniß verurſachet. Man ſuche 4) bey iedweder Sache, die einem vorkommt, das Gute, ſo darinnen iſt, wahrzunehmen, und lerne es aus dem unnützen und ſchädlichen, womit es untermiſchet iſt, heraus ſuchen. Auf dieſem Wege kan man vielmahl ſehr rare und ſolche Mittel finden, darinnen uns andere nicht leicht Wiederſtand thun, weil die meiſten dasjenige, worinnen ſie etwas ſchädliches wahrnehmen, ſogleich gar verwerfen, und alſo dergleichen Mittel entweder

Aufmerckſamkeit auf andere Leute

Aufmerckſamkeit auf alle vorkommende Dinge.

Aufmerckſamkeit auf das Gute in allen Dingen.

weder nicht gewahr werden, oder ſich nicht daran trauen.

§ 679.

Beſonders iſt 5) nöthig, daß man auf ſeine Freunde und Feinde ein wachſames Auge habe, ingleichen auf diejenigen, welche mit uns ein gemeinſchaftliches oder ein dem unſrigen zuwieder laufendes Intereſſe haben. Man muß hier das Wort Freund und Feind in ſo weitem Verſtand nehmen, daß ein iedweder ein Feind heiſſet, welcher bey Gelegenheit übel von uns ſpricht; ein Freund aber einer, der bey Gelegenheit gutes von uns ſaget. Denn die Urtheile, welche man von andern bey Gelegenheit fället, ſind die gewöhnlichſten Wege, wodurch die Menſchen einander nutzen und ſchaden. Wenn einer noch über dieſes uns gar das Gute, das wir haben, durch ausdrückliche Bemühung zu entziehen, oder Böſes zuzufügen ſuchet; ſo werden ſolches nur höhere Grade und neue Beſtimmungen der Feindſchaft. Es giebt aber dreyerley Feinde, nemlich Feinde unſeres Glückes, oder Neider; Feinde unſerer Thaten, wieferne ſie ihnen als ungerecht, thöricht oder unnütze vorkommen; und Feinde unſerer Perſon, oder perſönlichen Umſtände, welchen wir öfters bloß deswegen misfallen, weil wir nicht nach ihrem Geſchmacke ſind, und welche deswegen auch gemeiniglich die heimlichſten ſind, weil ſie ihrer Feindſchaft kei-

Aufmerckſamkeit auf Freunde und Feinde, und auf Leute, die ein gemeinſchaftliches oder wiedriges Intereſſe haben.

Was hier ein Freund oder Feind heiſſet.

Wie vielerley Feinde es giebt.

keinen rechten Schein der Billigkeit geben können. Es darf demnach niemand dencken, daß er keine Feinde hat, oder daß diejenigen ſeine Feinde nicht ſind, denen er nichts zuwieder gethan hat, oder daß ſie es in denenjenigen Stücken nicht ſind, darinnen er gerechte Sache hat. Von den **Freunden** giebt es eben ſo viel Arten, nemlich **Freunde unſerer Perſon**, welche deswegen wohl von uns ſprechen, oder wohl gar uns zu dienen ſuchen, weil wir ihnen von Perſon oder wegen perſönlicher Umſtände, z. E. der Anverwandtſchaft mit ihnen oder andern, an deren Freundſchaft ihnen gelegen iſt, angenehm ſind. Ferner **Freunde unſers Glückes**, welche ſich deſſelben zugleich theilhaftig zu machen gedencken; und endlich auch **Freunde unſerer Thaten**, welche dieſelben billigen, oder darinnen gar gemeine Sache mit uns machen.

Wie vielerley die Freunde ſind.

§ 680.

Aufmerckſamkeit auf das Glück.

Wo Gelegenheit vorkommt, da iſt es 6) auch nützlich, auf das **Glück** und **Unglück** ſowohl unſerer ſelbſt, als anderer Leute Achtung zu geben, damit wir daſſelbe bey Zeiten kennen, und uns darein ſchicken, und ſo weit es die Vernunft und Wahrſcheinlichkeit leidet, darauf reflectiren lernen. Das **Glück** beſtehet aus verborgenen Urſachen, welche ſich in unſere Geſchäfte, ohne von uns wiſſentlich regieret zu werden, mit einmiſchen, und dieſelben entweder fördern, oder hin-

Was das Glück überhaupt iſt.

hindern; daher es bald ein günſtiges, bald ein wiedriges Glück genennet wird. Man betrachtet daſſelbe entweder in einzelnen Begebenheiten, bey denen ſich ein gewiſſes Glück ereignet, ohne daß es deswegen in allen oder in den meiſten andern Begebenheiten wieder zu kommen pfleget, welches man einen Glücks- oder Unglücksfall zu nennen pflegt. Oder man beobachtet daſſelbe, wieferne es ſich mit einer gewiſſen Beſtändigkeit einzuſtellen pflegt, da es manchen Leuten bey gewiſſen Begebenheiten mehrentheils glücklich oder unglücklich zu ergehen pflegt, welches alſo ſeinen Grund in gewiſſen verborgenen Urſachen haben muß, welche mehrentheils zugegen ſind: und von demſelben iſt hier die Rede. Wenn man auf dieſes Glück fleißig Acht hat: ſo laſſen ſich dieſelben verborgenen Urſachen vielmahl weiter entdecken, ſo, daß wir hernach, nachdem ſie uns bekannt worden, auch die Regierung derſelben einigermaſſen in unſere Gewalt bekommen. Ja wo wir auch dieſelben nicht entdecken können: ſo iſt auch unterdeſſen ſchon das dienlich, wenn wir uns die Wirckung ſelbſt a poſteriori bekannt machen, wenn nur der Aberglaube* dabey ver-

Doppelte Betrachtung deſſelben.

Wie es hier genommen wird.

Nutzen der Beobachtung deſſelben.

nie-

* Ich habe hievon ausführlich gehandelt in der gründlichen Belehrung vom Aberglauben, welche die von Hrn. M. Chriſtian Fried. Pezold gemachte Ueberſetzung meiner vier Diſputationen de ſuperſtitione iſt. Leipzig 1767.

mieden, und nicht zu frühzeitig aus allzuwenigen Exempeln geſchloſſen wird. Wir können ſolchergeſtalt zuweilen des Glückes anderer Leute theilhaftig werden, und die Theilnehmung an ihrem Unglücke verhindern.

Urſachen des Glücks.

Die verborgenen Urſachen, welche das Glück ausmachen, können dreyerley ſeyn. Entweder es ſind **natürliche Urſachen**, darzu die Umſtände der Perſonen, ihre Art zu verfahren, ihre Bekanntſchaft mit andern Leuten, der moraliſche Geſchmack der Einwohner eines Landes u. ſ. f. gehören. Z. E. bey gewiſſen Umſtänden ſind junge Leute glücklicher, als alte. Denn weil man ſich von ihnen noch viel Hoffnung macht: ſo ſind ihnen die meiſten Leute mehr geneigt behülflich zu ſeyn. Bey gewiſſen Umſtänden ſind die kühnen glücklicher als die verzagten, weil ſie zur rechten Zeit auch bloſſe Möglichkeiten wagen, und viele Gegner ſich durch den bloſſen Muth, den einer an ſich blicken läſt, abſchrecken laſſen. Manche Leute ſind bey Geſchäften glücklicher, die mit Heftigkeit getrieben werden müſſen; Andere bey ſolchen, da Gelindigkeit, Geduld, Nachgeben nöthig iſt, weil ſich iedweder wegen ſeiner perſönlichen Umſtände beſſer dazu ſchickt. Manche ſind glücklich, einen Zutritt bey Vornehmen, oder bey dieſer und jener Art von Leuten zu finden. Wem in einem Lande alles ſchlechterdings unglücklich gehet, der findet hingegen oft in einem andern ſein Glück,

wor-

worauf, wenn man die Urſachen entdecken kan, die ſo genannte Klugheit ſich zu verpflantzen beruhet. Was aber in dieſen natürlichen Urſachen ſeinen Grund nicht hat, das muß von der göttlichen Vorſehung und Regierung, oder von der Wirckung anderer mächtigen Geiſter in der Welt herkommen. Die göttliche Vorſehung richtet ſich nach den Umſtänden der Perſonen und Sachen. Daher kan man, wenn man ſich ſelbſt genau unterſuchet, durch Verbeſſerung ſeines Gemüthszuſtandes dieſelbe auch veranlaſſen, anders mit uns zu verfahren. Wie man aber in ſeinem Thun und Laſſen das Glück und Unglück beurtheilen, und wieferne man darauf nach Beſchaffenheit der Umſtände Acht haben müſſe, ſolches muß man aus den Regeln der Wahrſcheinlichkeit in der Vernunftlehre lernen.

§ 681.

Andere Grundkraft der Klugheit in Anſehung des Verſtandes, die Einziehung der Erfahrung.

Nutzen der Erfahrung.

Die andere Grundkraft in Anſehung des Verſtandes iſt die Einziehung einer weitläuftigen Erfahrung, daß man nemlich ſein Gedächtniß an der Erkenntniß ſinnlicher Individualſachen, ſo viel nur möglich, zu bereichern ſuche. Denn die Erkenntniß allgemeiner Wahrheiten iſt ohne die Erfahrung gröſtentheils unbrauchbar, oder auch wohl unſicher, weil man vielfältig ungegründete Meinungen vor Wahrheiten ausgiebt, von welchen die Er-

fahrung ein guter Probierſtein iſt. Ohne die Erfahrung kan man die Kennzeichen vieler Dinge nicht wiſſen, es mögen dieſelben nun willkührliche Zeichen, oder natürliche Folgen der Sache ſeyn. Denn in den meiſten Dingen iſt unſere Erkenntniß ſo vollſtändig gar nicht, daß wir die Folgen und Wirckungen derſelben a priori voraus ſehen könten. Durch die Erfahrung lernt man viele Mittel erkennen, auf welche man ſonſt durch das ingenium bloß zufälliger Weiſe fallen müſte. Man nimmt dadurch die möglichen Arten und Determinationen der Dinge wahr; man wird dadurch geſchickt, allgemeine Wahrheiten zu appliciren, und gute Cautelen zu finden. Je mehr man Erfahrungen von individualiſchen Dingen hat, deſtomehr Wirckungen und Zwecke werden uns möglich, ohne daß wir erſt neue Kräfte darzu auſſer denenjenigen, welche wir ſchon haben, erwerben dürfen. Es gehöret aber zur Einziehung der Erfahrung, daß man ſowohl die natürlichen Begebenheiten, und das, was vor ihnen vorherzugehen, oder darauf zu folgen pfleget, ſich bekannt mache, als auch daß man von den Individualumſtänden der Länder, Städte, Perſonen ꝛc. Nachricht einziehe. Diejenigen, welche von allgemeinen Wahrheiten die gründlichſte Erkenntniß haben, kommen deswegen oft in practiſchen Geſchäften ſehr ſchlecht fort, weil ſie die Einziehung

Wovon man Erfahrung einziehen ſoll.

Fehler, die hierbey begangen werden.

ziehung der Erfahrung gemeiniglich mehr als andere zu verabſäumen pflegen. Diejenigen, welche weiter nichts als individuale Dinge wiſſen, legen ſolches zur Verachtung der Wiſſenſchaften aus, verrathen aber dadurch eine grobe Unwiſſenheit, und bedencken nicht, daß auch ſie ſelbſt es viel weiter bringen würden, wenn ſie die Wiſſenſchaften darzu verſtünden. Die Mittel, eine weitläuftige Erfahrung einzuziehen, ſind theils die Aufmerckſamkeit, theils daß man die Empfindungen anderer Leute zu Hülfe nimmt. Das letztere begreift wiederum zweyerley in ſich, nemlich daß man Hiſtorie ſtudire, und daß man mit andern Leuten viel Bekanntſchaft habe. Die Bekanntſchaft mit andern muß alſo eingerichtet werden, daß man mit vielerley Arten von Leuten bekannt iſt, und beſonders mit ſolchen, welche nicht unter einander ſelbſt bekannt ſind. Und damit man nicht viel Zeit und Koſten darauf verſchwenden dürfe, und alſo das Mittel koſtbarer, als der Zweck werde: ſo muß man zwar viele Bekannte, aber nicht viel Vertraute, und nicht allzu vielen Beſuch haben, oder geben.

Mittel zu weitläuftiger Erfahrung.

§ 682.

Die dritte Grundkraft in Anſehung des Verſtandes iſt die Kraft eines ſtets fertigen und gegenwärtigen Verſtandes, (Eſprit preſent) das iſt, die Geſchicklichkeit, eine iede vorkommende Sache ſogleich

Dritte Grundkraft der Klugheit in Anſehung des Verſtandes, Eſprit preſent.

zu beurtheilen, Rath zu faſſen, und auch das Werck anzugreiffen. Denn durch langes Verweilen gehet uns vielmahls die Gelegenheit aus den Händen. Eine geſchwinde Kraft vermag überhaupt allemahl mehr, als eine langſame. Und die kleinen Theile der Zeit, welche zwiſchen Geſchäften hie und da übrig bleiben, gehen in Ermangelung eines beſtändig fertigen Verſtandes ordentlicher Weiſe verlohren. Es iſt aber das **Vermögen der ſteten Fertigkeit des Verſtandes zweyerley**, entweder ein **idealiſches**, wodurch man einen geſchwinden Einfall und unvermuthete Antwort ſogleich hervorbringt, oder das politiſche, wodurch man Mittel zu wircklichen Zwecken erfindet. Die Natur thut freylich das beſte dabey. Doch kan man derſelben dadurch zu ſtatten kommen, wenn man ſich übet, niemahls ohne alle zweckmäßige Gedancken zu ſeyn, viel auf einmahl zu dencken, ſich eine gute Empfindung der Wahrheit und Billigkeit, und einen guten moraliſchen Geſchmack zu erwerben, ſich niemahls in allzuheftige Thätigkeit ſetzen, und auch nicht gantz niederſchlagen, und nicht leicht verzagt machen zu laſſen, und endlich auf das Exempel anderer Leute Achtung zu geben, die es an der ſteten Gegenwart des Verſtandes andern zuvor thun. Auf die rechte **Mäßigung** des innerlichen Zuſtandes des Gemüthes kommt inſonderheit viel darzu an, daß man jedesmahl

Nothwendigkeit deſſelben.

Eintheilung deſſelben.

Mittel darzu.

wahl ſogleich zu treffen wiſſe, und auch leiſten könne, was zu thun iſt. Vermöge derſelben muß man von betäubenden Affecten frey, immer geſetzt bleiben, und das langſam oder geſchwind Wirken muß nur ſo geſchehen, wie es der Zweck jedesmal erfordert, nicht wie es die Erregung der Affecten mit ſich bringt. Wer dieſe Mäßigung beſitzt, wird in einer beſondern engern Bedeutung ein verſtändiger Menſch genennet. Was inſonderheit die Einfälle anlangt, ſo trägt darzu die Geſundheit und ein vergnügter Gemüthszuſtand viel bey, weil unter dieſen Bedingungen das Ingenium und alle Verſtandeskräfte am meiſten unverhindert wircken, welches ſonderlich bey witzigen Einfällen viel zu ſagen hat. Daher haben oft Leute von mäßigen Verſtande doch feine Einfälle, weil ſie vornehm dreiſte, ſicher, leichtſinnig u. d. g. ſind. Je mehr ein Einfall oder Anſchlag von der determinirten Natur des Objectes ſelbſt, mit welchem er zu thun hat, hergenommen iſt, deſto beſſer und brauchbarer iſt er. Regel.

§ 683.

In Anſehung des Willens wollen wir als die erſte Grundkraft der Klugheit den Muth bemercken, § 86, welcher gleichſam die Seele aller Actionen iſt, indem einer ſonſt die Handlung entweder gar unterläſt, oder nicht mit ſeiner gantzen Kraft wircket. Das meiſte kommt bey dem Muthe auf die Na- Erſte Grundkraft der Klugheit in Anſehung des Willens, der Muth. Mittel dazu.

tur an. Doch kan man derſelben durch moraliſche Urſachen gar ſehr zu Hülfe kommen, nemlich durch ſolche Vorſtellungen, welche machen, daß wir denenjenigen Urſachen, welche uns verzagt machen wollen, keinen Glauben geben. Z. E. Man ſtelle ſich ſeine gerechte Sache vor, damit man ſein Vertrauen auf die göttliche Vorſehung erwecke. Denn wenn wir nur tugendhaft ſind; ſo wird, vermöge derſelben, allezeit dasjenige geſchehen, was uns wahrhaftig gut iſt. Es wird daher unſer Geſchäfte entweder nach Wunſch von ſtatten gehen; oder, wenn es verhindert wird, ſo wird vermöge der göttlichen Regierung vor uns entweder kein wahrer Schade, oder gar noch ein gröſſerer Nutzen entſtehen. Man erwege ferner die glücklichen Exempel anderer Leute. Man bedencke, daß ohne Muth alles noch ſchlimmer laufen werde. Man kan vielmahls ſeine Feinde bloß dadurch abſchrecken, daß man Muth blicken läſt. Die Furcht vor dem künftigen hindert die Aufmerckſamkeit auf das gegenwärtige, und macht, daß man auch die Kräfte, die man wircklich hat, nicht recht gebrauchet, und dadurch das gefürchtete Uebel ſelbſt veranlaſſet. Vielmahl hat die Furcht ihren Grund bloß in dem Körper; oder ſie rühret aus Mangel der Erfahrung her, oder wird durch die bisherigen Unglücksfälle veranlaſſet, welche doch in den fernern Verlauf unſerer Geſchäfte keinen

Einfluß haben werden, als wieferne wir uns dadurch furchtſam machen laſſen. Das gefürchtete Uebel iſt vielleicht nur ein eingebildetes, oder es ereignet ſich ſelten, und iſt ietzo nicht zu vermuthen; oder geſetzt auch, daß es uns begegnete, ſo würden noch Mittel darwieder verhanden ſeyn, u. ſ. f. Oefters iſt der Ehrgeitz die Urſache der Furcht, zumahl in Sachen des Verſtandes, ich meine, wenn man ſeine Geſchicklichkeit öffentlich zeigen ſoll. Daher muß man nur denſelben dämpfen, und ſich vorſtellen, daß man die Ehre, welche man nicht verdienet, auch nicht begehren dürfe.

§. 684.

Lehrſätze von dem Muthe.

Etwas muthig anfangen, und hernach zaghaft werden, iſt ſchädlicher, als wenn man vom Anfange keinen Muth zur Unternehmung gehabt hat, weil man ſich hernach ohne Schaden nicht leicht zurück ziehen kan; deswegen die Klugheit erfordert, daß man ſeine Geſchäfte mit einerley Feuer fortzuſetzen und auszuführen wiſſe. Je mehr einer furchtſam iſt, deſto mehr hat er Urſache es zu ſeyn. Wenn man einmahl in ein Geſchäfte verwickelt iſt; ſo iſt dennoch die Gefahr in Anſehung eines Muthigen niemahls ſo groß, als in Anſehung eines Furchtſamen.

§ 685.

[A]ndere [G]rundkraft [d]er Klugheit [i]n Willen, [e]in in ihm

Die andere Grundkraft der Klugheit, welche wir in dem Willen bemercken wollen, iſt ein in ihm ſelbſt ſtets fröliches Ge-

ſelbſt fröliches Gemüthe. Gemüthe. Denn ein Menſch, welcher dergleichen beſitzet, kan nicht allein in allen ſeinen Geſchäften mit der gantzen Kraft wircken, weil der Schmertz das Gemüthe niederſchlägt, § 70, ſondern er iſt auch im Umgange angenehm, und befördert zugleich ſeine Geſundheit.

Erinnerung. Indem ich aber hier von einem in ihm ſelbſt frölichen Gemüthe rede; ſo meine ich nicht ein ſolches, welches ſich immer eine äuſſerliche Vergnügung über die andere macht, und dadurch zu verſtehen giebt, daß es keinen Grund eines dauerhaften Vergnügens in ihm ſelbſt habe. Denn ein ſolcher Zuſtand macht den Menſchen zu kluger Ausführung vieler Geſchäfte nicht geſchickter, ſondern ungeſchickter. Sondern die Rede iſt von einem ſolchen Gemüthe, welches einen innerlichen Grund der Frölichkeit in ſich ſelbſt hat, wiewohl auch der Zuſtand des Körpers zu Beförderung deſſelben gar viel beyträgt, § 84.

Mittel dazu. Die Mittel dazu ſind, daß man ſich der Sorge vor ſeine Zwecke zu der Zeit entſchlagen lerne, wenn man zu Beförderung derſelben nichts beytragen kan, und diejenigen Regeln beobachte, welche in der Ethick § 299 : : 305 zu Beförderung des Vergnügens und der Zufriedenheit, und zu Verminderung des Misvergnügens gegeben worden.

§ 686.

Dritte Grundkraft der Klugheit. Als die dritte Grundkraft der Klugheit im Willen iſt ein guter moraliſcher Geſchmack,

ſchmack, § 108 : : 110, anzupreiſen, welchen zu erlangen man ſo wohl ſeinen Verſtand, als Willen verbeſſern, und die Gründe ſeines moraliſchen Geſchmacks bey ſich aufſuchen muß. Der Nutzen deſſelben in der Klugheit beſtehet darinnen, daß man das Gute und Böſe in den Dingen mit groſſer Geſchwindigkeit gewahr wird. Es iſt ein Glück, wer in ſeinem Geſchmacke mit dem Geſchmacke ſeiner Zeit und der Leute, mit denen er leben muß, übereinſtimmet. Jedoch darf man das Beſtreben nach dieſer Uebereinſtimmung nicht etwan als eine Univerſalregel vorſchreiben. In indifferenten Dingen ſoll man allerdings nicht eigenſinnig ſeyn. Allein demjenigen verderbenen Geſchmacke ſeiner Mitbürger, welcher Laſter zum Grunde hat, darf man ſich durchaus nicht gefällig machen wollen. Man darf ſich nach demſelben nur in unſchuldigen Dingen richten. Oft kan man aber auch den in idealiſchen Dingen verderbten Geſchmack ſeiner Landsleute glücklich verbeſſern, wenn es nur recht angefangen wird. Wer hierzu geſchickt iſt, der thut weit beſſer, als wenn er nur meinet, daß er ſich auf eine ſclaviſche und niederträchtige Art darnach richten müſſe.

im Willen, ein guter moraliſcher Geſchmack. Mittel dazu.

Nutzen deſſelben.

Regeln davon.

§ 687.

In dem Umgange mit andern Menſchen iſt es erſtlich für eine **Grundkraft** der Klugheit zu halten, wenn man die Kunſt verſtehet, ſich durch dasjenige, was in unſern äuſſer=

Erſte Grundkraft der Klugheit im dem Umgange, die gute Aufführung.

äuſſerlichen Umſtänden moraliſch iſt, beliebt zu machen, welches die gute Aufführung genennet wird. Es ſind nemlich manche Leute andern Menſchen ſogleich auf den erſten Anblick, oder bey dem erſten Umgange angenehm, ohne Abſicht auf ihre Verdienſte, und ohne Abſicht auf beſondere Verhältniſſe gegen diejenigen, denen ſie gefallen. Dasjenige, was ſie angenehm macht, iſt entweder etwas bloß natürliches, von welchem alſo keine Klugheitsregeln möglich ſind; oder es iſt etwas moraliſches, welches in ihrer Gewalt iſt, oder darein gebracht werden kan. Und nach deſſen Regeln haben wir iezo weiter zu fragen. Weil nun dergleichen Umſtände nicht allen, oder den meiſten Menſchen ohne Unterſchied gefallen könnten, wenn ſie nicht ein Object des allgemeinen moraliſchen Geſchmacks wären: ſo müſſen wir in denſelben entweder ſelbſt eine Vollkommenheit wahrnehmen, z. E. in einem geraden Gange; oder wir müſſen etwas als ein Zeichen einer Vollkommenheit anſehen. Diejenigen äuſſerlichen Umſtände, welche angenehm in die Sinne fallen, und darinnen wir ſelbſt eine Vollkommenheit wahrnehmen, deren Beobachtung aber doch unſerer eigenen Bemühung zugeſchrieben werden kan, ſind vielleicht dasjenige, was man in dem eigentlichſten Verſtande Galanterie nennen könnte. Dasjenige aber, was uns deswegen gefällt, weil wir es ſtillſchweigend als ein Zeichen einer

Gründe derſelben.

ner

ner Vollkommenheit annehmen, iſt entweder ein Zeichen einer guten Kraft, es ſey nun eine Kraft des Leibes oder Gemüthes; oder es iſt ein Zeichen der Tugend, oder der Klugheit und Wiſſenſchaft. Dasjenige, was als ein Zeichen einer Vollkommenheit angeſehen wird, welche man von einem nach ſeinen Umſtänden verlanget, wird (decorum) das **Wohlanſtändige**, oder das, was einem anſtehet und geziemet, genennet. Sowohl die Natur deſſelben, als die Eintheilung in den allgemeinen und beſondern, in den natürlichen und willkührlichen, in den tugendhaften und bloß zierlichen Wohlſtand, ingleichen die unterſchiedenen Arten des tugendhaften Wohlſtandes, ſind ſchon im Rechte der Natur, § 476 - 480, erkläret worden.

§ 688.

Hauptregel der guten Aufführung.

Die allgemeine Regel einer guten Aufführung iſt alſo dieſe: **daß man ſich in dem Umgange mit andern Leuten angewöhne, alle Arten des Wohlſtandes zu beobachten, und, ſoviel nur möglich, auch alles andere an ſich finden zu laſſen, was als ein Zeichen der Vollkommenheit angeſehen wird, oder was ſonſten angenehm in die Sinne fällt.** Das Gegentheil aber iſt zu vermeiden. Die ſpecialen Regeln, welche hieraus gezogen werden können, ſind unzehlich. Von denenjenigen, welche nicht willkührlich ſind, wol-

len

len wir einige der vornehmſten beybringen, daraus man die übrigen wird beurtheilen und noch mehrere finden können. Was inſonderheit die Regeln des zierlichen Wohlſtandes anbelanget; ſo muß man dieſelben aus dem Umgange und aus den Exempeln ſolcher Leute lernen, denen man eine gute Aufführung zuſchreibet. Denn ſie ſind theils vorzutragen zu weitläuftig, gröſtentheils aber gar willkührlich, und deswegen veränderlich.

§ 689.

Man laſſe Liebe und Werthſchätzung anderer Leute an ſich blicken.

Diejenige Tugend, deren Zeichen in dem Umgange mit andern Menſchen am meiſten angenehm machen, iſt die **Liebe und Werthſchätzung anderer Leute**, daraus unter andern folgende Regeln flieſſen. 1) Man beobachte die **Schamhaftigkeit**, (verecundiam) § 307, und vermeide allen Schein der Laſter, welche wieder das Recht der Natur ſind. Denn es ſchiene ſonſt, als wenn man andern zutrauete, daß ſie dieſelben billigten, und alſo gar eine ſchlechte Meinung von ihnen hätte. 2) Man befleißige ſich der **Freundlichkeit und Ehrerbietigkeit**, dergeſtalt, daß man nicht nur iedwedem die gebührende Ehre erzeige, ſondern auch auſſerdem zu verſtehen gebe, daß man anf ihn reflectire. Darauf gründen ſich die Complimente, § 120. Dieſelben vergnügen uns auch oft, wo wir wiſſen, daß keine Realität darhinter ſtecke, weil wir gewohnt ſind,

Die Schamhaftigkeit,

die Freundlichkeit und Ehrerbietigkeit,

mit unſerer Aufmerckſamkeit bey den Zeichen ſtehen zu bleiben, und nicht allezeit darauf Achtung zu geben, daß dasjenige fehle, was dadurch bezeichnet werden ſolte. 3) Man laſſe überall Dienſtfertigkeit an ſich blicken, und ſolte es auch nur Kleinigkeiten betreffen, z. E. wenn man einem dasjenige wieder aufhebt, was ihm entfallen war. So dienen auch manche Geſpräche, die ihrem Innhalte nach unnütze ſind, z. E. vom Wetter, doch darzu, daß man blicken läßt, man achte einen würdig, daß man gern mit ihm reden wolle.

die Dienſtfertigkeit,

§ 690.

4) Man befleißige ſich der Höflichkeit und Beſcheidenheit, § 443, daß man ſich weder zu viel Freyheit herausnehme, noch auch ohne Noth auf ſeine wircklichen Rechte dringe, und ſich gerne nach andern Leuten richte. 5) Die Sorgfalt, alle Beleidigungen zu verhüten, muß ſich ſo weit erſtrecken, daß man auch nichts rede oder thue, was auch nur möglicher Weiſe dem andern zur Kränckung, oder aus Verachtung gegen ihn, geſchehen zu ſeyn ſcheinen möchte. Denn da man ordentlicher Weiſe, wenn man einem zum Torte reden will, ſeine Worte nur alſo einrichtet, daß er ſie möglicher Weiſe auf ſich deuten kan: ſo erlanget dadurch eine Beleidigung, welche an ſich vor nicht mehr als möglich gehalten werden könte, doch in Geſellſchaft eine Art von Wahrſcheinlichkeit.

die Höflichkeit und Beſcheidenheit.

Man verhüte auch den Verdacht einer möglichen Beleidigung.

§ 691.

§ 691.

Man laſſe Vertrauen an ſich blicken.

6) Man laſſe gegen andere Leute Vertrauen an ſich blicken. Daher man z. E. nicht zu wenig, oder gar heimlich, reden ſoll.

Der Schein der ermangelnden Menſchenliebe iſt zu vermeiden,

7) Man vermeide dasjenige, woraus man einen Mangel der Menſchliebe überhaupt ſchlüſſen möchte, ob es auch gleich nicht die gegenwärtige Geſellſchaft inſonderheit angehet, z. E. daß man nicht von vielen Leuten übel ſpreche, anderer ihre Heimlichkeiten nicht offenbahre, ſich nicht als einen Spötter, § 260, aufführe u. ſ. f. Inſonderheit

ingleichen der Schein der Eigenliebe.

iſt 8) der Schein der Eigenliebe, § 260, zu vermeiden, daher man z. E. nicht viel von ſich ſelbſt reden, oder ſich gerne loben laſſen muß.

§ 692.

Man laſſe Wiſſenſchaft und Erfahrung blicken,

Die übrigen Vollkommenheiten, welche man an ſich blicken laſſen muß, wenn man in Geſellſchaft angenehm ſeyn will, ſind in Anſehung des Verſtandes, theils die Erkenntniß nützlicher Wahrheiten und die Erfahrung, da denn beſonders die hiſtoriſche Erkenntniß den Leuten wohl zu gefallen pfleget, weil ſie die leichteſte zu faſſen, und hingegen die Erkenntniß allgemeiner Wahrheiten den meiſten nicht nach ihrem Geſchmacke iſt;

Aufmerckſamkeit und Gegenwart des Verſtandes,

theils die Aufmerckſamkeit und beſtändige Gegenwart des Verſtandes, § 682. In Anſehung des Verſtandes und Willens zugleich aber muß man die

die Klugheit.

Klugheit an ſich blicken laſſen, und alles

ver-

vermeiden, was eine Unvollkommenheit in der Art, ſeine Endzwecke auszuführen, anzeigen möchte. Ich will hieraus abermahl etliche ſpecialere Regeln herleiten.

Man meide den Schein der Unvollkommenheit in der Art ſeine Endzwecke auszuführen.

§ 693.

1) Man meide den Schein der Gewohnheit, als ob man ohne vorſetzlichen Zweck agirte, nemlich als ob man ſeine Begierden ſich durch die vorkommenden Objecte phyſice verändern und in die That ausbrechen lieſſe. Z. E. man muß nicht reden, was einem einfällt, ſondern was ſich zu dem vorigen ſchicket; oder wenn man etwas neues anfangen will, ſo muß es mit ſolcher Manier geſchehen, daß man anzeige, man thue ſolches um eines vorſetzlichen Zweckes willen. Eben deswegen ſoll man nicht immer lachen, nicht pfeiffen oder trallern, nicht verliebt thun u. ſ. f.

Man meide den Schein, als ob man ohne vorſetzlichen Zweck agirte,

§ 694.

2) Ferner hüte man ſich, daß man nicht den Schein habe, als ob man wieder den Zweck agirte, entweder als ob man überhaupt wieder ſeine Zwecke zu handeln pflegte, oder als ob man den ietzigen Endzweck nicht vor Augen hätte. Daher muß man z. E. nicht zanckſüchtig diſputiren, nicht böſe werden, nicht verdrüßliche oder unzeitige Geſpräche aufs Tapet bringen, bey ernſthaften Dingen nicht ſcherzen, und in ernſthaften Verrichtungen nicht zu viel complimentiren, zumahl, wenn man mit ungleich

oder als ob man wieder den Zweck agirte,

oder als ob man mehr Mittel anwendete, als der Zweck erfordert,

Vornehmern zu thun hat. 3) Es iſt auch der Schein zu vermeiden, als ob man mehr Mittel anwendete, als der Zweck erfordert. Daher ſoll man z. E. in Geſellſchaft nicht ſchreyen, im reden nicht zu weitläuftig ſeyn, nicht gar zu ſtarck trappen u. d. g.

§ 695.

oder als lieſſe man ſeine Endzwecke ohne Urſache fahren.

Man meide 4) den Schein, als lieſſe man ſeine Endzwecke ohne Urſache wiederum fahren, z. E. wenn man von einem auf das andere fällt, wenn man fragt, aber die Antwort nicht abwartet; Hingegen 5) beobachte man dasjenige, was den Schein giebt, als ob man gewohnt ſey, viele gute Zwecke zugleich zu befördern, z. E. wenn man, iedoch ohne ein wildes Herumſchweiſen der Augen, eine beſtändige Aufmerckſamkeit auf alles blicken läßt. 6) Man laſſe an ſich blicken, daß man den Werth ſeiner Endzwecke gehörig zu ſchätzen wiſſe, z. E. bey wichtigen Dingen muß man nicht unempfindlich, oder leichtſinnig ſeyn. 7) Man laſſe Muth und geſetztes Weſen an ſich finden, z. E. man muß nicht über alles gleich erſchrecken, oder allzuſehr lachen, nicht zufahrend ſeyn, oder häufig weinen.

Man laſſe eine Bemühung blicken, viel gute Zwecke zugleich zu befördern.

Man laſſe an ſich blicken, daß man den Werth ſeiner Endzwecke gehörig zu ſchätzen wiſſe, ingleichen Muth und geſetztes Weſen.

§ 696.

Man beobachte, was ein Bild der Glückſeeligkeit vorſtellt.

Endlich iſt dasjenige allen Menſchen angenehm, was ein Bild der Glückſeligkeit vorſtellt. Daher muß man z. E. in Geſellſchaft von aufgeräumtem Gemüthe ſeyn,

ſich nett in Kleidern halten, ſich ſeine Armuth nicht merken laſſen, andern Leuten die Ohren nicht vollklagen u. ſ. f. Ingleichen ſind diejenigen Reden allen Menſchen angenehm: welche eine idealiſche Vollkommenheit, nemlich ein ſinnreiches Spiel des ingenii, in ſich halten. Daher machen gute Einfälle, ſinnreiche und wohlangebrachte Scherzreden, beliebt. Doch nehme man ſich bey den letztern in acht, daß ſie nicht etwan unzüchtig, oder allzu häufig, oder froſtig ſind, oder etwan andere verunglimpfen. Sie müſſen nach der Beſchaffenheit der Perſonen eingerichtet werden. Es dürfen auch keine Leibförmelgen daraus werden, die man in allen Geſellſchaften wiederum vorbringt, weil ſolches eine Armuth der Erfindungskraft anzeiget, es müſten denn bloſſe Sprichwörter seyn ſollen. Sinnreiche Reden machen beliebt.

§ 697.

Eine andere Grundkraft der Klugheit in dem Umgange mit andern Menſchen iſt die Kunſt zu errathen, was ſie bey gewiſſen Umſtänden urtheilen, wie ſie geſinnet ſeyn, und was ſie thun werden. So weit ſich dieſe Kunſt in die Uebung bringen läſt, kommt es dabey auf zweyerley Regeln an. Es giebt Regeln, die Gemüthsarten anderer Leute kennen zu lernen, aus welchen man hernach ferner von ihren Urtheilen und Thaten vieles beſtimmen kan. Von dieſen ſoll in dem folgenden Capitel ge- Eine andere Grundkraft der Klugheit in dem Umgange, die Kunſt die Urtheile und künftigen Thaten der Menſchen zu errathen. Zweyerley Regeln hiervon.

handelt werden. Es giebt aber auch allgemeine Regeln, welche aus der Natur des menſchlichen Gemüthes, oder aus der Erfahrung, etwas beſtimmen, was unter den gehörigen Bedingungen bey allen Gemüthsarten zu erfolgen pflegt. Und von denſelben wollen wir ietzo einige beybringen.

§ 698.

Erſte Regel. 1) Jede Vollkommenheit und Unvollkommenheit wird von den meiſten nach Proportion ihrer Sinnlichkeit geſchätzet. Es kan aber etwas entweder deswegen ſehr ſinnlich ſeyn, weil es die Sinne ſtark rühret; oder weil es zu ſolcher Zeit und an einem ſolchen Orte geſchiehet, da es von vielen empfunden werden kan. Denn die meiſten ſtellen ſich das Weſen der Dinge nicht durch abſtracte Begriffe, ſondern durch ſinnliche Eigenſchaften vor; daher ſchätzen ſie auch daſſelbe darnach. Das wichtige macht einen ſtarcken Eindruck in das Gemüthe; daher ſchlüſſen die Leute durch eine falſche Converſion, daß dasjenige wichtig ſeyn müſſe, was in ihrem Gemüthe einen ſtarcken Eindruck gemacht hat.

Andere Regel. 2) Der Pöbel ſchätzet gemeiniglich das zukünftige nach dem vergangenen, und das, was nicht gegenwärtig iſt, nach dem gegenwärtigen, weil er bey den Regeln der Wahrſcheinlichkeit, welche von Erwartung ähnlicher Fälle handeln, aber etliche ſubtile Einſchränckungen in ſich faſſen, die gehörigen

gen Bedingungen und Einſchränckungen zu überſehen pfleget.

§ 699.

3) In den menſchlichen Gemüthern iſt eine Neigung, in ihren Urtheilen und gantzem Zuſtande mit andern überein zu ſtimmen. Sie hat ihren Grund theils in der natürlichen Menſchenliebe, theils darinnen, daß die Exempel, die man vor Augen ſiehet, uns die Möglichkeit eines Dinges lebhaft vorſtellen, dahingegen wir uns andere Arten von Thun und Laſſen mehrentheils nicht ſo lebhaft vorſtellen, weil uns nichts mit eben der Kraft darzu veranlaſſet. Daher verfahren wir nach dieſer Neigung, ſo oft nicht ausdrückliche Gegenurſachen vorhanden ſind, welche es durch poſitiven Wiederſtand verhindern. Man iſt geneigt, den Urtheilen anderer Leute zu glauben und zu trauen, ſo oft man ſelbſt nicht urtheilen will. Man thut dieſes um ſo vielmehr, ie weniger man wegen Faulheit oder Zaghaftigkeit, oder wegen anderer Urſachen zu urtheilen geſchickt iſt. Eben ſo ſind die Menſchen geneigt, gewiſſe Sitten und Gewohnheiten bloß deswegen anzunehmen, weil ſie dieſelben an andern ſehen, ſo oft nur das Intereſſe ihrer eigenen Begierden daſſelbe nicht verhindert. Dritte Regel.

§. 700.

4) Je weniger einer ſeine Kräfte zweckmäßig regieret, ſondern ſich ſein Begierden phyſice verändern läſt, deſto mehr ſind ſeine Vierte Regel.

ne Urtheile ſeinen Begierden und Affecten gemäß, und deſto mehr billiget er etwas, ſogleich deswegen, weil er es ſelbſt gethan haben würde, oder weil er es bisher für wahr gehalten hat, dahingegen er das Gegentheil mißbilliget. Es iſt aber zu mercken, daß ſich der gröſte Theil der Menſchen in ſeinen meiſten Thaten nicht nach der Vernunft, ſondern nach ſeinen phyſice ſich verändernden Begierden richtet. Und ferner 5) was die Leute in Anſehung ihrer oder anderer Perſonen wünſchen, das glauben ſie auch leichte, wenn ſie nicht durch die Erfahrung, oder durch einen deutlichen Eindruck einer zu befürchtenden Gefahr ſtutzig gemacht werden. Dieſes geſchiehet um ſo vielmehr, ie aufgeräumter das Gemüthe iſt, gleichwie man hingegen bey unaufgeräumten und niedergeſchlagenem Gemüthe auch dasjenige leichte glaubet, was man fürchtet und verabſcheuet. Denn ſowohl in dieſem, als in demjenigen Falle, davon in der vorigen Regel die Rede war, erzeuget der Wille leicht eine falſche Wahrſcheinlichkeit, weil er ohne zweckmäßige Regierung ſeinen eigenen Zuſtand nicht leicht ändert, ja dieſe Aenderung auch wohl bey der zweckmäßigen Regierung ſelbſt oft ſchwer fällt. Denn der Verſtand wird dadurch abgehalten, auf die entgegen geſetzten Möglichkeiten zu dencken, oder ſie recht zu beurtheilen, § 28, 100.

Fünfte Regel.

§ 701.

§ 701.

6) Welche Dinge ein ſinnliches Weſen haben, oder ein ſolches, welches man ſich unter einem ſinnlichen Bilde vorſtellen ſoll, oder vorzuſtellen pfleget, welche aber alſo beſchaffen ſind, daß ihre Exiſtenz nicht ſinnlich gemacht werden kan, dieſelben glauben die wenigſten Leute. Denn ſie müſten von ihrer Wircklichkeit bloß durch Schlüſſe überzeuget werden. Sie ſchlieſſen aber wiederum durch eine falſche Converſion, und meinen, weil man ſich dasjenige, deſſen Exiſtenz man durch die Sinne erkennet, ſinnlich vorſtellen kan; ſo müſſe ſich auch die Exiſtenz alles deſſen, was man ſinnlich vorſtellen kan, durch die Sinne erkennen laſſen. Daher muß man vor dem Pöbel mit gelehrten Wahrheiten vorſichtig umgehen, wenn man nicht ausgelacht ſeyn will. Z. E. Die richtigſten philoſophiſchen Wahrheiten von der Subtilität der Materie, von der Entfernung der Geſtirne, von den Erfahrungen, die die Vergröſſerungs-Gläſer lehren, werden von den meiſten Leuten verachtet. Sechſte Regel.

§ 702.

7) Hingegen haben die meiſten vor dasjenige eine Hochachtung und glauben es leichte, was ſie gar nicht verſtehen, und wovon ſie ſich keinen ſinnlichen Begriff machen können, wobey ſie auch wohl gar nichts deutliches und beſtän- Siebente Regel.

diges dencken, oder noch dazu gewarnet werden, daß ſie ja nichts, was die Sinne lehren, mit in den Begriff hinein bringen ſollen. Nemlich ſie ſchlüſſen wiederum durch eine falſche Converſion, daß, weil hohe Dinge unbegreiflich ſind, auch wohl das unbegreifliche, das man ihnen vorſaget; eine hohe Wahrheit ſeyn werde.

§ 703.

Achte Regel. 8) Man erzehlet einem andern ein übles Urtheil, welches ein dritter von ihm gefället hat, nicht leicht, wenn man es nicht ſelbſt billiget, oder wenigſtens nicht ſonderlich verabſcheuet, es wäre denn, daß man mit ihm ſehr vertraut wäre, oder ihm genugſame Proben von ſeiner Redlichkeit ſchon gegeben hätte, oder ſonſt zu geben wüſte. Denn da man es ihm entweder erzehlet, in der Abſicht, ihm zu dienen, oder ihm zur Kränckung, oder aus Unbedachtſamkeit, oder damit man nur etwas zu reden habe: ſo iſt derjenige Fall, da man etwas mit Beyfall, oder ohne ſonderliche Verabſcheuung erzehlet, auf mehrerley Art möglich, und mithin bey ſonſt gleichen Umſtänden wahrſcheinlich.

§ 704.

Neunte Regel. 9) Wie man bey gewiſſen Umſtänden einmahl oder etliche mahl verfahren hat; ſo verfährt man bey eben denſelben oder gleichgültigen Umſtänden gemeiniglich wiederum, es wäre denn, daß die erſte Action, oder ihr Erfolg, zu einer Urſache diente, die folgende zu

unter=

unterlaſſen. Denn die wenigſten Menſchen regieren ſich zweckmäßig durch die Vernunft. Folglich wenn ſie nicht der unglückliche Erfolg, oder ſonſt ein wichtiger Grund, anders determiniret, ſo bleibet ihr Gemüthszuſtand, und äuſſert ſich bey gleichen Umſtänden auf gleiche Art. Ja, wenn die Begierden und Affecten ſtarck ſind; ſo richtet wohl ein zweckmäßiger Vorſatz ſelbſt nicht viel dawieder aus, § 51, 54. Hingegen fällt dieſe Präſumtion von einem hinweg, wiefern man von ihm verſichert iſt, daß er ſich mit Vernunft regiere, und Herr über ſich ſelbſt ſey.

§ 705.

Der andere Theil der Lehre von den Grundkräften der Klugheit ſolte zeigen, wie man die Mittel ſeiner Zwecke vortheilhaft in ſeine Gewalt bringen, und dieſelben wohl nutzen ſoll, § 676. Darzu gehöret dreyerley, nemlich die Kunſt, ſich 1) ſeine Zwecke zu erleichtern, 2) ſich der Erreichung derſelben zu verſichern, 3) ſich das Beſtreben nach einem Zwecke vielfältig nützlich zu machen. Bey der Ausführung aller Endzwecke aber wird über dieſes die Arbeitſamkeit und Unverdroſſenheit erfordert.

Regeln, wie man die Mittel menſchlicher Zwecke vortheilhaft in ſeine Gewalt bringen, und wohl nutzen ſoll.

Dreyerley Arten derſelben.

§ 706.

Zu der Kunſt ſich ſeine Zwecke zu erleichtern, werden folgende Regeln dienen: 1) Man ſorge zuvörderſt vor die Verſtärckung der Kraft, damit man agiren will,

Regeln ſich ſeine Zwecke zu erleichtern.

Erſte Regel.

und mache ſich die möglichen Erfindungs-arten der Mittel bekannt, und übe ſeinen Verſtand in Ausſinnung allerley Mittel. Denn unter ſo vielen Wegen wird hernach doch immer einer ſeyn, auf welchem man in iedwedem einzeln Falle fortkommen kan. Es ſind viererley Arten, wie man ſelbſt Mittel erfinden kan; nemlich erſtlich durch die Aufmerckſamkeit, daß man ſich umſehe, ob nicht etwas vorkommt, welches brauchbar ſey; zum andern durch die Erinnerung, daß man ſich beſinne, was man ſchon beſitze, was dahin einſchlage, was man bey andern geſehen, oder geleſen, oder ſelbſt ehemals gethan habe. Zum dritten durch das ingenium, indem man auf allerhand Möglichkeiten herumſinnet, und endlich viertens durch das iudicium, da man von der Beſchaffenheit der Wirckung auf die darzu nöthigen Urſachen durch Schlüſſe zurücke gehet. Hierzu kommt noch, daß man andere Leute durch Einholung gutes Rathes zu Hülfe nehmen kan. Man übet ſich in der Erfindung der Mittel, wenn man zu möglichen Endzwecken Mittel ausſinnet, wenn man andern Rath giebt, und wenn man beſonders den Berathſchlagungen beywohnet, da ihrer viele mit zuſammengeſetzten Kräften Mittel ausſuchen, oder beurtheilen.

§ 707.

Andere Regel.

2) Man zergliedere ſeinen Zweck, indem man rathſchlaget, und ſuche zu einem

Um-

Umſtande nach dem andern die Mittel. Denn die Erfindung will vielmahl nur deswegen nicht von ſtatten gehen, weil man ſeine Einbildungskraft mit ſo gar vielen Begriffen zugleich überhäufet. 3) Man laſſe ſich nicht verdrieſſen, bey Zeiten auf mögliche Mittel bedacht zu ſeyn, und ſich von denſelben zum voraus einen Vorrath zu erwerben, und ſchätze ſie deswegen nicht geringe, weil man ſie ietzo nicht brauchet, und auch eben nicht ſiehet, wenn und wie man ſie brauchen werde. Daher ſoll man z. E. keinen Menſchen geringe achten, oder es mit ihm verderben. Denn es kommen Umſtände vor, da uns ein ſchlechter Menſch die unentbehrlichſten Dienſte leiſten kan. 4) Man ſey nicht eigenſinnig, ſeinen Zweck auf einmahl, oder allezeit ganz erreichen zu wollen, oder auſſerdem die Sache gar zu verachten, ſondern nehme allezeit lieber etwas, als nichts. Denn es findet ſich ſchon ein andermahl Gelegenheit, auf dem angefangenen Grunde fortzubauen: und vielmahl hat man auch überhaupt kein richtig Augenmaaß gebrauchet, und zu viel verlanget, da man mit viel wenigern ſeinen Endzweck eben ſo wohl erreichen kan.

Dritte Regel.

Vierte Regel.

§ 708.

5) Man ſuche ſich die rechte Gelegenheit zu Nutze zu machen, und ſey nicht ungeduldig, dieſelbe abzuwarten. Beym Gebrauch derſelben, und überhaupt, lerne man

Fünfte Regel.

man das Ueberflüßige vorſichtig abſondern, das Vergebliche oder Zurückzunehmende verhüten, und das vielfach Brauchbare wohl zu nutzen. 6) Man mache ſeine Endzwecke nicht vor der Zeit offenbahr, ſondern halte ſie lieber geheim. Denn ſolchergeſtalt werden uns andere nicht ſo leicht wiederſtehen können, und folglich werden wir auch nicht ſo viel Mittel brauchen, ihren Wiederſtand zu vernichten. Ja der Wiederſtand anderer kan ſo ſtarck ſeyn, daß wir ihm gar nicht gewachſen ſeyn dürften; daher dienet eben dieſe Regel auch zur Sicherheit unſerer Endzwecke. 7) Man ſuche inſonderheit ſeine Zeit genau einzutheilen, welche in der That unſchätzbar iſt, und die Möglichkeit aller unſerer Zwecke in ſich faſſet. Darzu dienet hauptſächlich, die kleinen Theile der Zeit, welche zwiſchen allerhand Geſchäften übrig bleiben, nicht geringe zu achten, oder zu verſchwenden. Man wird noch allezeit Endzwecke finden, darzu ſie zulänglich ſind, und darzu man auſſerdem ein andermahl ſich die Muſſe mit Abbruch ſolcher Endzwecke nehmen müſte, welche ſchlechterdings viel Zeit erfordern, und hinter einander ausgeführet ſeyn wollen. 8) Was man ohne Verſäumniß ſelbſt thun kan, das ſoll man ſelbſt thun. Denn man würde die Gehülfen dazu ohne Noth bezahlen, und das Geld, welches man auf ſie wendet, wird wichtigern Endzwecken abgehen. Wo aber

Sechſte Regel.

Siebente Regel.

Achte Regel.

aber die Natur des Zweckes es erfordert, da ſey man nicht ſäumig, Rathgeber und Gehülfen zu ſuchen, und lieber einen Theil des gehoften Nutzens an dieſelben zu überlaſſen, als denſelben eigenſinniger Weiſe gantz behalten zu wollen, und etwas wichtigers dabey zu verſäumen.

§. 709.

Um die Sicherheit ſeiner Endzwecke ſo gut, als möglich, zu beſorgen, wird es dienlich ſeyn, wenn man folgende Regeln merket. 1) In allen wichtigen Endzwecken muß man wenigſtens ein Mittel der Reſerve haben, dadurch man, wenn das erſte fehl ſchlägt, den Zweck entweder dennoch durchtreiben, oder den Schaden abwenden, und ſich wieder mit Manier zurücke ziehen könne. Z. E. Einem Redner iſt es eine groſſe Schande ſtecken zu bleiben. Daher ſoll einer ſeine Rede nicht nur den Worten nach, ſondern auch die Diſpoſition davon, ins Gedächtniß faſſen, er ſoll ſie ordentlich und judiciös abfaſſen, und ſoll auch auf den Nothfall extemporiren lernen. Solchergeſtalt wird es ihm an Mitteln der Reſerve nicht fehlen, wenn ihn das Gedächtniß in Anſehung der Worte verläſt.

Regeln zur Sicherheit ſeiner Endzwecke.

Erſte Regel.

§ 710.

2) Wenn der Endzweck wichtig iſt; ſo gebe man dabey nicht nur auf die wahrſcheinlichen, ſondern auch die bloß möglichen Hinderniſſe Achtung, nicht zwar in der

Andere Regel.

der Abſicht, daß man ſich dadurch abſchre=
cken laſſen wolte, ſondern nur der Vorſich=
tigkeit wegen, weil bey einer ſo unendlichen
Mannichfaltigkeit der Umſtände, als in der
Welt vorkommt, die Wahrſcheinlichkeit leicht=
lich von uns falſch beurtheilet wird, oder auch,
wenn ſie gleich richtig iſt, zuweilen nicht ein=
trifft. 3) **Man hoffe und fürchte nichts ohne Urſache.** Daher hat man von bey=
den iedesmahl die Gründe zu unterſuchen,
damit man ſich ſeine Neigungen nicht be=
trügen laſſe, und nach der Erwartung ähn=
licher Fälle mit Ueberſehung der zur Schluß=
regel gehörigen Einſchränckungen handle,
§ 100. Das Gemüthe aber muß ſo gut,
als möglich, ruhig ſeyn, wenn man rath=
ſchlaget. Beſonders, 4) was die Thaten
anderer Leute betrift, nehme man ſich in
Acht, daß man **weder argwöhniſch, noch leichtgläubig** ſey, ſondern iederzeit die
Wichtigkeit ſeiner Vermuthungsgründe ge=
hörig ſchätze, und ſich dabey auf allen Fall
in gute Poſitur ſetze.

Dritte Regel. Vierte Regel.

§ 711.

Fünfte Regel.

5) So lange noch eine einzige unent=
behrliche Urſache zu dem verlangten Effecte
fehlet, ſo lange iſt derſelbe, wenn er ein
Endzweck vor uns ſeyn ſoll, noch nicht vor
wahrſcheinlich zu halten; ſondern wir müſ=
ſen vor die Erlangung derſelben beſonders
Sorge tragen, weil es ſonſt eben ſo leicht
möglich iſt, daß der Endzweck verlohren ge=
het,

het, als daß er erhalten wird. Iſt es hingegen ein Zweck, welchen andere Leute ſuchen; ſo müſſen wir denſelben bey dieſen Umſtänden allerdings vor wahrſcheinlich halten, und darauf reflectiren; weil es leicht möglich iſt, daß ſie ohne unſer Wiſſen das einzige noch fehlende Mittel darzu erlangen können. Daher iſt auch die Regel nicht alſo zu verſtehen, als ob wir die Hoffnung, unſern Zweck zu erreichen, alsdenn fahren laſſen müſten, wenn es uns dazu an einem nöthigen Umſtande fehlet; ſondern die Meinung iſt nur, daß wir in der Bemühung, Mittel herbey zu ſchaffen, noch nicht ablaſſen ſollen. 6) Man hüte ſich, daß man nicht eine Sache, welche von dem Urtheile anderer Leute abhangen wird, nach ſeinem eigenen Urtheile ſchätze.

Sechſte Regel.

§ 712.

Wie man ſich das Beſtreben nach einem Zwecke vielfältig nützlich machen ſolle.

Damit man ſich endlich das **Beſtreben nach einem Zwecke vielfältig nützlich mache**; ſo lerne man ſich theils das ſchon erlangte wohl zu Nutzen zu machen, theils ſinne man herum, ob man nicht, indem man einen Zweck ſuchet, zugleich noch andere Zwecke vor ſich oder andere Leute befördern, oder bey der Gelegenheit gewiſſe Hinderniſſe anderer guter Endzwecke hinwegſchaffen, oder mindern könne. Vielmahl darf man in der Anwendung der Mittel nur eine kleine Aenderung machen, so dienen ſie zugleich zu andern Zwecken, ohne daß dabey den er-

ſtern etwas merckliches abgehet, oder da man doch dasjenige, was ihnen abgehet, durch andere Mittel, welche man in ſeiner Gewalt und im Ueberfluſſe hat, leicht wiederum erſetzen kan. Z. E. wenn einer, um von ſeiner Arbeit auszuruhen, eine Veränderung nöthig hat; ſo brauchet er deswegen nicht mit allen Kräften des Leibes und Gemüthes zugleich zu ruhen. Man kan, wenn das Gemüthe ruhen ſoll, ſich etwas körperliches zu thun machen; Und wenn der Körper ruhen, oder eine zur Geſundheit dienliche Bewegung haben ſoll; ſo kan die Seele unterdeſſen immer etwas profitiren, oder es kan andern zugleich gedienet werden, wenn man es nur recht anfängt.

Das III Capitel.

Von der Erkenntniß der menſchlichen Gemüther.

§ 713.

Was hier unter dem Gemüthe verſtanden wird.

Das Gemüthe heißt ſonſt der Zuſtand des Willens, wieferne derſelbe auf gewiſſe Objecte abgerichtet, oder zur Abrichtung darauf geneigt befunden wird. Wir wollen aber hier das Wort in noch weiterm Verſtande nehmen, und den gantzen innerlichen Seelenzuſtand darunter verſtehen.

Was hierbey zu unterſcheiden vorkömmt.

Wir haben hierbey theils die Puncte anzugeben, worauf man in Unterſuchung des Gemü-

Gemüthes Achtung zu geben hat; theils Regeln zu beſtimmen, wie man zur Erkenntniß eines iedweden Umſtandes ſo gut, als möglich, gelangen kan. Man unterſuchet aber entweder ſein eigenes Gemüthe, oder die Gemüther anderer Leute. In dem erſtern Falle iſt mehr Gewißheit zu haben, als in dem letztern, weil man bey ſich ſelbſt vieles unmittelbar innerlich empfinden, zu dem übrigen aber die nöthigen Umſtände, daraus man ſchlieſſen ſoll, vermittelſt der innerlichen Empfindung wahrnehmen kan. Bey der Erkenntniß der Gemüther anderer Leute iſt ordentlicher Weiſe alles nur wahrſcheinlich, auſſer in denjenigen Fällen, wo man durch Aufſuchung aller möglichen Urſachen aus den Wirckungen die wahren Urſachen entdecken, und hernach aus den Urſachen durch Cauſalſchlüſſe auf die ferner zu erwartenden Wirckungen fortgehen kan.

§ 714.

Man verwirre die Erkenntniß der Gemüther nicht mit der Vorausbeſtimmung zukünftiger Thaten.

Es iſt zwar einer der wichtigſten Endzwecke, warum man die Gemüther anderer Leute erforſchet, daß man ihre künftigen Thaten vorher ſehen will. Allein deswegen iſt die Beurtheilung der zukünftigen Thaten eines Menſchen mit der Beurtheilung ſeines Gemüthes nicht einerley. Daher muß man auch die Gewißheit, zu welcher man in der Erkenntniß des Gemüthes kommen kan, nicht mit der Gewißheit verwirren, welche ſich von dem zukünftigen Thun und Laſſen

eines Menſchen erlangen läſt. Von dem zukünftigen Thun und Laſſen kan man bey einem freyen Geiſte vermittelſt eines endlichen Verſtandes keine andere, als wahrſcheinliche Erkenntniß haben, obgleich ihre Wahrſcheinlichkeit gröſſer und geringer ſeyn, und vielmahl im Effecte einer Demonſtration beynahe gleich gelten kan. Denn es iſt noch allemahl möglich, daß ein freyer Geiſt in der Welt das Syſtema ſeiner Endzwecke willkührlich verändert. Die Wahrſcheinlichkeit aber, daß er bey gewiſſen Umſtänden ſo, oder anders verfahren werde, gründet ſich darauf, weil man aus der Erfahrung vor bekannt annehmen kan, daß die Menſchen ihren ſchon vorhandenen Endzwecken und Begierden gemeiniglich folgen. Die Erkenntniß der Gemüthsart aber kan auch in vielen Fällen demonſtrativ ſeyn, und es folgt nicht, daß man ſich in der Erkenntniß des Gemüthes ſelbſt betrogen habe, wenn hernach das Thun und Laſſen eines Menſchen anders ausfällt, als man vermuthet hatte. Denn er kan etwas wieder ſeine Gemüthsart willkührlich gethan haben.

§ 715.

Was bey Beurtheilung des Gemüthes zu unterſcheiden iſt: die Beſchaffenheit der

Wenn man den Zuſtand der Seele eines Menſchen genau erkennen will: ſo ſind folgende Puncte mit einander nicht zu verwirren. Man gebe 1) auf die **Grundkräfte** ſelbſt, ihre **Beſchaffenheit** und **Richtung** Achtung, und erwege dabey ſowohl die natür-

türliche Beſchaffenheit derſelben, als auch was durch die Cultur, Angewöhnung und Freyheit hinzugethan, oder verändert worden. Daben hat man nebſt der Qvalität inſonderheit 2) den Grad der Stärcke und Schwäche zu beobachten, welchen man ſowohl abſolute betrachten, und gegen ſeinen Zweck halten, als auch relative mit andern Menſchen, und mit dem Grade anderer in der Seele zugleich befindlicher Kräfte und Determinationen, vergleichen muß. Z. E. wenn man das iudicium eines Menſchen unterſuchen will: ſo kan man erſtlich Achtung geben, ob es ſo ſtarck ſey, als es zur Erlernung einer gewiſſen Wiſſenſchaft, oder zur Ausführung einer gewiſſen Art von Geſchäften nöthig iſt. Hernach kan man weiter fragen, zu welcher Wiſſenſchaft es am geſchickteſten ſey; ob es auch, gegen das Gedächtniß und ingenium gerechnet, die gehörige Proportion habe, dergeſtalt, daß alle in der Seele vorhandenen Begriffe dadurch in Ordnung gebracht, und, ſo zu reden, verdauet werden können. Oder wenn man den Ehrgeitz eines Menſchen beurtheilen will: ſo iſt nicht nur zu unterſuchen, ob er ehrgeitzig ſey, ſondern auch worinnen er ſeine Ehre ſuche, welche Art von Ehre er vor die wichtigſte halte u. ſ. f. Daben iſt 3) der Grad der Leichtigkeit gereitzt zu werden, es ſind auch die Mittel, Urſachen und Wirkungen dieſer oder jener Neigung, § 62, zu

Grundkräfte,

ihr Grad,

die Diſpoſition gereizt zu werden,

zu beobachten. Z. E. manche Leidenſchaften werdeu mehr bey einem Menſchen durch die Hoffnung ihr Object zu erlangen gereitzet; dahingegen ſie bey einem andern durch die Furcht, ihr Object zu verlieren, ſtärcker gereitzet werden können, § 265. 4) Das Temperament einer ieden Kraft, § 64, 65, 66, verdienet auch eine beſondere Aufmerckſamkeit. Ingleichen 5) die Verknüpfung der Kräfte unter einander, wieferne die eine in die andere wircket, und ſie erwecket, dämpfet, oder hindert, oder wieferne eine der andern ſubordiniret iſt, z. E. man kan daraus noch nicht viel ſchlüſſen, wenn man weiß, daß einer einen guten Verſtand habe. Es kommt auch darauf an, ob er arbeitſam ſey, und ihn gebrauchen wolle. Eben ſo, wenn man weiß, daß einer ehrgeitzig iſt, ſo iſt die Frage, ob er vielleicht noch andere Leidenſchaften dabey habe, welche den Ehrgeitz einſchräncken. Endlich ſind 6) die zuſammengeſetzten Wirckungen und Determinationen der Seele, welche von vielen Kräften und Umſtänden zugleich abhangen, in der Klugheitslehre der gröſten Aufmerckſamkeit würdig, weil dieſe in dem geſelligen Umgange mit andern Menſchen das nächſte Object ſind, damit wir zu thun haben. Wir können hier nicht alle Regeln, welche zur Beurtheilung dieſer erzehlten ſechs Puncte gehören, beybringen. Die Gründe derſelben ſind aus der Vernunftlehre und

Das Temperament,

die Verknüpfung der Kräfte unter einander,

die zuſammengeſetzten Wirkungen und Determinationen der Seele.

Thele:

Thelematologie herzuholen. Ich will ietzo nur zur Beurtheilung der ſehr zuſammengeſetzten Determinationen des Gemüthes noch einige Anleitung geben.

§ 716.

Mancherley Vermögen des Verſtandes.

In dem **Verſtande** treffen wir mancherley **Vermögen** an, welche in die Klugheit einen groſſen Einfluß haben. Ich will derſelben einige erzehlen, und ſo gut benennen, als mir die Nahmen darzu beyfallen wollen, an deren Stelle diejenigen, denen dieſe nicht gefallen, andere zu ſetzen belieben

§ 717.

Ein munterer Verſtand.

1) Ein **munterer Verſtand** (ingenium agile) iſt, welcher, ſobald es der Zweck erfordert, ohne erſt mühſam angetrieben und erwecket zu werden, ſogleich agiret. 2) Ein **activer Verſtand** (ingenium actuoſum) iſt, welcher beſtändig auch ohne vorſetzliche Richtung etwas zweckmäßig dencket. Es zeiget alſo derſelbe eine beſtändig wirckſame Wahrheitsbegierde, § 117, an, welche den Verſtand auch ohne Vorſatz auf ihr Object beſtändig richtet, § 28. 3) Ein **gelehriger Verſtand**, (ingenium docile) iſt, welcher ſich der Art zu dencken anderer Leute leichte gleichförmig machen, und ihre Begriffe genau nachbilden kan.

Ein activer Verſtand.

Ein gelehriger Verſtand.

§ 718.

Ein geſchickter Verſtand.

4) Ein **geſchickter Verſtand** (ingenium varium) iſt, welcher eine Gedancke mit vielerley Arten zu dencken ſich vorſtellen kan,

z. E. wenn man einen Begriff auf allerley Seiten betrachten und erklären, und einen Satz auf vielerley Art erweiſen kan, und ſich dahero nicht irre machen läſt, wenn man in dieſem Buche die eine, und in einem andern wiederum eine andere Art von Vorſtellung der Sache und Ordnung der Gedancken antrifft. 5) **Ein fruchtbarer Verſtand** (ingenium fructuoſum) iſt, welcher geſchickt und geneigt iſt, aus gegebenen Sätzen viel nützliche Folgen herzuleiten. 6) **Ein durchdringender Verſtand** (ingenium penetrabile) iſt, der von den Wirkungen leicht auf ihre Grundurſachen zurücke gehet, und dieſelben findet. Er gehet alſo von den Erkenntnißgründen a poſteriori auf die a priori, gleichwie wir die Fruchtbarkeit des Verſtandes darinnen geſetzet haben, daß man von den Gründen a priori leichtlich auf viele Folgerungen komme.

Ein fruchtbarer Verſtand.

Ein durchdringender Verſtand.

§ 719.

7) **Ein kräftiger oder geiſtreicher Verſtand** (vis dicendi) iſt, welcher geſchickt iſt, ſolche Gedanken nnd Arten der Vorſtellung zu erfinden, welche den Willen ſtarck rühren. Dergleichen Verſtand gehöret zu einem Redner. 8) **Ein ordentlicher Verſtand** (ingenium compoſitum) iſt, welcher geſchickt iſt, an den Begriffen, die er einmahl weiß, die Uebereinſtimmungen und Unterſchiede in ſo weit leicht wahrzunehmen, daß er iedweden an ſeinen rechten Ort brin-

Ein kräftiger oder geiſtreicher Verſtand.

Ein ordentlicher Verſtand.

bringet. 9) Ein beſtändiger Verſtand iſt, der von ſeinen Urtheilen nicht leicht abweichet, oder wiederum zweifelhaft wird. Ein beſtändiger Verſtand.

§ 720.

10) Ein univerſaler Verſtand (ingenium multiplex) iſt, welcher zu allen, oder ſehr vielen Arten der Gedancken geſchickt iſt. Ein ſolcher kan ſich in vielen Wiſſenſchaften zugleich hervor thun. Ein univerſaler Verſtand. 11) Ein ſcharfſinniger Verſtand (ingenium profundum) iſt, welcher geſchickt iſt, auf ſich ſelbſt genau Acht zu haben, und die Unterſchiede ſeiner eigenen Wirckungen genau innen zu werden. Ein ſcharfſinniger Verſtand. 12) Ein groſſer Verſtand iſt, welcher Dinge von weitläuftigem Umfange, und zwar in ihrem Zuſammenhange, wohl überſehen kan. Ein groſſer Verſtand. Man kan darinnen noch ferner die philoſophiſche Gröſſe des Verſtandes unterſcheiden, wenn er gantze Wiſſenſchaften in ihrem Zuſammenhange gründlich überſehen kan; die mathematiſche Gröſſe, wenn er ein Gantzes, das aus vielen Theilen beſtehet, welche alle zugleich, und mit beſondern Verhältniſſen unter einander gedacht ſeyn wollen, gründlich überſehen kan; und die politiſche Gröſſe, wenn einer ein weitläuftiges Syſtema von Zwecken und Mitteln mit richtiger Beurtheilung auf einmahl überſiehet. Unterſchiede deſſelben. 13) Ein ſubtiler Verſtand iſt, der an einer Sache leichtlich viele ſolche Umſtände unterſcheidet, welche nicht ohne vielfache Abſtraction erkannt werden können. Ein ſubtiler Verſtand.

§ 721.

Ein glückliſcher Verſtand. Ein practiſcher Verſtand Ein politiſcher Verſtand.

14) Ein glücklicher Verſtand iſt, welcher leicht etwas ſeltenes erfindet. 15) Ein practiſcher Verſtand iſt, welcher alles, was er weiß, ſogleich wiederum in Geſchäften am rechten Orte anbringen kan. 16) Ein politiſcher Verſtand iſt, welcher Zwecke und Mittel gut zu beurtheilen weiß. Man kan immer noch mehr dergleichen Vermögen des Verſtandes unterſcheiden, darzu die ietzt erzehlten Arten an ſtatt einer Anleitung dienen können. In der Erfahrung wird man finden, daß dieſe Vollkommenheiten des Verſtandes trennbar ſind, und unterſchiedene Perſonen bald von dieſer, bald von jener mehr beſitzen. Sie verdienen alſo allerdings Aufmerckſamkeit, weil man aus denſelben allererſt recht nützlich urtheilen kan, worzu ſich ein iedweder ſchicke. Es wäre eine nützliche Unterſuchung, wenn man ein iedwedes von ſolchen Vermögen des Verſtandes beſonders vornähme, und aus der Lehre von dem Weſen des Verſtandes und der Thelematologie die Gründe deſſelben unterſuchte, und daraus die Mittel beſtimmte, wie daſſelbe füglich zu erlangen und zu vermehren wäre. Nach meinem ietzigen Zwecke aber iſt mir ſolches zu weitläuftig.

§ 722.

Unterſchied in der Diſpoſition gereizt zu werden.

Ungeachtet der Wille des Menſchen allezeit durch Vorſtellungen gereitzet und regieret werden muß; ſo findet man doch in der

Erfahrung, daß die Gemüther bald durch dieſe, bald durch jene Art von Vorſtellungen am meiſten gerühret werden, welches theils in der Fähigkeit und Angewöhnung des Verſtandes, theils in den Begierden und in dem moraliſchen Geſchmacke, theils in andern Umſtänden, § 62, ſeinen Grund hat. Man muß dahero zum wenigſten in der Erfahrung an ſich und andern Leuten abmercken, wodurch ihre Gemüther am meiſten gerühret werden, bis man, ſo viel möglich, auch den Grund davon entdecken kan. Z. E. durch Weinen und Wehklagen werden manche Leute mitleidig, andere aber unwillig und zornig; bey der Gefahr werden manche hitzig, manche zaghaft.

§ 723.

Was bey Unterſuchung des Willens inſonderheit zu unterſcheiden vorkommt.

Was den Willen anlanget; ſo hat man ſich inſonderheit zu hüten, daß man nicht das Temperament, § 64, die Begierden überhaupt, § 23, die Leidenſchaften, § 71, die willkührlichen Endzwecke, § 22, und die Affecten, § 78, unter einander werfe. Denn iedwedes muß beſonders unterſuchet werden. Hernach hat man Achtung zu geben, wie viel Vermögen die Freyheit bey einem Menſchen über ſein Gemüthe überhaupt, und über gewiſſe Determinationen des Willens inſonderheit habe, und ob er ſich auch ſeiner Freyheit fleißig zu bedienen pflege. Weiter muß man ſowohl die Verhältniſſe der Triebe und Affecten in Anſehung ihrer Stärcke und

Schwäche, als auch die Subordinationen derſelben, § 17, zu entdecken, und die abſoluten, § 15, ingleichen die höchſten oder herrſchenden Endzwecke und Begierden, § 18, ausfindig zu machen ſuchen.

§ 724.

Mancherley zuſammengeſetzte Gemüthsarten.

Ueber dieſes giebt es in Anſehung des Willens eine unzehlige Menge beſonderer und zum Theil recht ſeltſamer Gemüthsarten, welche aus dem gantzen Zuſtande des Willens zuſammen genommen folgen. Die gantze Abſchilderung eines Gemüthes in Anſehung derſelben iſt hauptſächlich dasjenige, was man den Character eines Menſchen nennet. Man findet dergleichen in moraliſchen Schriften. Ein aufmerckſamer Menſch aber wird deren täglich mehrere wahrnehmen, und die Kenntniß derſelben wird ihm zu vielen Nachdencken Gelegenheit geben, und im Umgange mit andern ſeine Aufmerckſamkeit geſchickt regieren. Z. E. Manche Leute ſchlagen ſich allezeit zur ſtärckſten, andere aber ſtets zur ſchwächſten Parthey. Manche Leute ſind in Worten freygebig, aber in der That filtzig. Sie bitten Gäſte, und plagen ſie recht, daß ſie kommen ſollen, und in der That ſind ſie froh, wenn ſie nicht kommen. Manche Leute können niemanden etwas abſchlagen. Manche halten ſo feſte an ihren Conſorten, daß ſie lieber zugleich mit ihnen elend ſind, als daß ſie ſich mit jener Schaden, oder ohne jenen mit zu hel-

helfen, in beſſere Umſtände ſetzen ſolten. Andere aber ſuchen nur ihren Fuß aus dem Netze zu ziehen. Manche Leute ſagen zu allem ja, andere zu allem nein. Hernach aber gereuet es ſie, und ſie thun das Gegentheil. Andere aber bleiben hernach dabey, ungeachtet es ihnen reuet, weil ſie einmahl ja, oder nein geſaget haben: bey den letztern hat man ſich ſehr in acht zu nehmen, daß man nicht das Nein auf den Hals bekomme, daher man ihnen eine Sache das erſtemahl lieber ſo vortragen muß, daß ſie weder ja noch nein ſagen dürfen, ſondern ſich beſinnen können. Manche Leute wollen eine Sache entweder gantz oder gar nicht. Andere laſſen ſich an einem Theile begnügen, wenn ſie das Gantze nicht haben können. Manche Leute helfen ihren Feinden ſelbſt wiederum auf, nachdem ſie dieſelbigen gedemüthiget haben. Andere aber kühlen hernach ihr Müthlein an ihnen, u. ſ. f.

§ 725.

Nunmehro wollen wir etliche allgemeine Regeln beyfügen, wie man durch Beobachtung der Umſtände zur Erkenntniß der Gemüther ſelbſt, ſo viel ſich thun läſt, gelangen kan. Allgemeine Regeln von Erkenntniß der Gemüther.

§ 726.

1) Man mache ſich zuförderſt die Theorie der Seele, beſonders die Thelematologie, wohl bekannt. Ferner leſe man fleißig Characteren, damit man auch die zuſammengeſetzten Erſte Regel.

ſetzten Vermögen des Verſtandes und die mannichfaltigen Gemüthsarten wahrnehmen lerne. Man kan hierinnen ſeine Wiſſenſchaft in iedweder Geſellſchaft bereichern, und auch ſolche Bücher gut darzu gebrauchen, welche ſonſten eben nicht gründlich geſchrieben ſind, aber doch vermiſchte gute Gedancken und gute Obſervationen in ſich faſſen. Die Lebensbeſchreibungen ſind darzu auch gut zu gebrauchen. Hiernächſt muß man ſich in der Kunſt zu ſchlüſſen, beſonders in der practiſchen und politiſchen Wahrſcheinlichkeit üben.

§ 727.

Andere Regel.

2) Man lerne vor allen Dingen ſich ſelbſt wohl erkennen, nicht zwar, damit man alle andere nach ſich urtheile, ſondern um die rechte Application der Regeln und mancherley Möglichkeiten kennen zu lernen. Dieſes iſt keine Arbeit, welche ein Anfänger, wie ſich manche einbilden, obenhin und zufälliger Weiſe verrichten kan. Man muß im Anfange bisweilen ein ſorgfältiges und zweckmäßiges Nachdencken über ſich ſelbſt anſtellen, und man thut wohl, wenn man ſich zuerſt die Wahrnehmungen, die man an ſich ſelbſt gemacht hat, aufſchreibet, damit man hernach auf dieſelben weiter fortbauen kan. Denn man hat ja nicht nöthig, ſie iemanden zu zeigen, und ſeine Schwäche dadurch zu verrathen.

§ 728.

Die gröſte Schwierigkeit in der Erkenntniß der Gemüther entſtehet aus der Freyheit des Willens. Denn deswegen ſiehet man oft freye Entſchlieſſungen vor phyſicaliſche Wirckungen der Begierden an, und ſo hält man auch umgekehrt zuweilen eine phyſicaliſche Wirckung der Begierden vor etwas, das mit Freyheit geſchehen iſt. Einen bloſſen Wunſch und Vorſatz etwas zu thun, ſiehet man manchmahl vor eine wirckliche Fähigkeit oder Fertigkeit daſſelbe zu thun an. Ingleichen flieſſet aus der Freyheit das Vermögen zur Verſtellung. Es entſtehet auch groſſe Schwierigkeit aus der veränderlichen Reitzung und Heftigkeit der Begierden; daher man ihnen wegen eines zufälligen Zuſtandes der Reitzung oder Ruhe gar leicht einen falſchen Grad der Stärcke oder Schwäche zuſchreibt. Es werden hierbey folgende Regeln gute Dienſte thun.

Was die Erkenntniß der Gemüther ſchwer machet.

§ 729.

3) Diejenige Kraft, mit welcher einer am meiſten und liebſten agirt, iſt gemeiniglich die ſtärckſte, es wäre denn, daß er zu andern Objecten noch keine Gelegenheit gehabt hätte, oder keine genugſame Kenntniß davon beſäſſe. 4) Die Menſchen thun gemeiniglich dasjenige, was ihrem phyſicaliſchen Gemüthszuſtande gemäß iſt. Beyde Regeln werden durch die Erfahrung beſtätiget. Denn die menſchliche Freyheit verknü-

Dritte Regel.

Vierte Regel.

knüpfet ihre Thätigkeit allezeit mit einer Begierde, § 43, und in den wenigſten Fällen iſt eine vollkommene Freyheit vorhanden, ſondern ſie iſt entweder unvollkommen, § 49, oder befindet ſich gar in Sclaverey, § 54. In den meiſten Fällen verſtatten auch die Geſetze ſelbſt, die Objecte unſerer Handlungen in einer unſerm Zuſtande gemäſſen Sphäre auszuleſen.

§ 730.

Fünfte Regel.

5) Aus demjenigen, was einer im widernatürlichen Zuſtande, z. E. bey allzuheftiger Reitzung, oder in Trunckenheit thut, muß man nicht ſogleich ſchlieſſen, daß er auch ordentlicher Weiſe alſo verfahre. Denn es läſt ſich daraus nur ſo viel ſchlieſſen, daß er, wo er ſich unterdeſſen nicht willkührlich ändert, ſich bey eben den Umſtänden wiederum alſo bezeigen werde.

Sechſte Regel.

6) Aus allem demjenigen Thun und Laſſen eines Menſchen, von welchem man mercket, daß er phyſice darzu determiniret worden ſey, z. E. aus übereilten Urtheilen, läſt ſich zwar auf die Beſchaffenheit ſeiner Begierden und ihres Zuſtandes ſchlieſſen, hingegen auf ſeine künftige Thaten läſt ſich daraus nicht eher ein Schluß machen, als bis man weiß, daß er ſich ſelten durch Freyheit zu beherrſchen pflege, oder bis man aus wiederholter Erfahrung mercket, daß er gewiſſen Neigungen beſtändig zu folgen gewohnt ſey.

§ 731.

7) So lange man zweifelhaft ſeyn muß, ob einer vielleicht etwas willkührlich und vorſetzlich thue: ſo läſt ſich aus ſeinen ietzigen Handlungen auf die folgenden kein Schluß machen. Denn es kan ihn ietzo ein willkührlicher Endzweck determiniren, § 45, es mag ihm nun an der Sache ſelbſt etwas gelegen ſeyn, oder er mag ſich verſtellen. Daher muß man ordentlicher Weiſe gar viele Erfahrungen zu Rathe ziehen, und zwar dieſes um ſo vielmehr, ie mehr man bey einem eine Verſtellung vermuthen muß. 8) Wer es in der Kunſt zu verſtellen nicht ſehr hoch gebracht hat, der wird ſich entweder durch unvermuthete Begebenheiten, oder durch ſtarck rührende Objecte, oder durch die Länge der Zeit verrathen. Denn im erſten Falle kan er ſich nicht in Poſitur ſetzen; im andern Falle hat er ſich nicht leicht in ſeiner Gewalt; und im dritten vergißt er leichte ſeinen vorigen Vorſatz. Daher kan man einen durch unvermuthete Fragen und veränderte Diſcourſe ausforſchen.

Siebente Regel.

Achte Regel.

§ 732.

9) Manche Leute bilden ſich ein, daß ſie etwas ernſtlich wollen oder können, weil ſie den Vorſatz dazu, und das Vergnügen an der Sache, vorietzo in ſich gewahr werden, und gegenwärtig keinen Wiederſtand in ſich empfinden. Allein ſo lange man nicht die

Neunte Regel.

Reali-

Realität ihres Vorſatzes in Proben geſehen hat, ſo darf man darauf nicht trauen. Denn wie ſollen ſich andere darauf verlaſſen können, da es eben ſo leicht möglich iſt, daß ſie ſich ſelbſt betrügen?

§. 733.

Unterſchied der abſoluten Endzwecke, der herrſchenden Endzwecke, und der herrſchenden Leidenſchaften.

Ein abſoluter Endzweck iſt, welchen man um ſein ſelbſt willen ohne Abſicht auf einen andern Zweck begehret, § 15. Ein herrſchender Zweck iſt, welchen wir ſtärcker, als das Object anderer Endzwecke oder Begierden verlangen, und in ſo ferne nenne ich ihn auch nur herrſchend, § 18. Eine herrſchende Leidenſchaft, § 71, 267, iſt eine habituale eitele Begierde, welche die andern an Stärcke übertrifft; und in ſo ferne nennet man ſie auch nur herrſchend. Dieſe drey Arten von Determinationen des Willens muß man nicht mit einander verwirren, und wenn man einen genau kennen will: ſo muß man wiſſen, was man in Anſehung einer iedweden Art von ihm zu halten habe. Demnach bemercken wir ferner, 10) daß manche Menſchen zwar viele abſolute, aber nicht viele herrſchende Endzwecke haben, welches die äuſſerſte Unordnung in dem Gemüthe anzeiget. Nemlich ſie begehren alles, was ihnen angenehm iſt, um der Annehmlichkeit willen, ohne Abſicht auf einen fernern Endzweck. Sie ſind aber in Anſehung der einen Begierde ſo unbändig, als in Anſehung der andern, dergeſtalt, daß ſie diejeni-

Zehente Regel.

ge zur That in den meiſten Fällen determiniret, welche am ſtårckſten gereitzet worden war, ohne daß man ſagen kan, daß eine über die andere die Herrſchaft führe. Ihr Zuſtand iſt ſolchergeſtalt den Beſtien ähnlich.

§ 734.

11) Es geſchiehet ſelten, daß in einem Gemüthe nur ein willkührlicher Zweck herrſchet. Die Tugend ſolte der einzige Zweck ſeyn, welcher in dem Gemüthe die Herrſchaft führe. Allein ſie iſt es bey den wenigſten: und man wird auch wenig Exempel antreffen, daß einer einen eiteln Zweck vorſetzlich zu einer ſolchen Herrſchaft erhübe, daß er ihm alle andere Begierden wiſſentlich ſubordinirte, z. E. daß einer ſo ehrgeitzig ſey, daß er auch das Geld und die Bequemlichkeit im Ernſte nicht weiter als ein Mittel der Ehre verlangen ſolte. Eilfte Regel.

§ 735.

12) Ein eitler Menſch hat ſelten nur eine herrſchende Leidenſchaft; ſondern es ſind deren immer etliche bey nahe in gleicher Stärcke vorhanden, ohne daß eine nach der andern vorſetzlich eingeſchräncket wird. Daher bricht iedesmahl diejenige in die That aus, deren Object ietzo gegenwärtig iſt, oder welche durch die ſtårckſte Reitzung erwecket worden. Z. E. Es iſt ſehr oft die Wolluſt und der Geitz, ferner der Geitz und Ehrgeitz, in einem Gemüthe in gleichem Grade befindlich. Zwölfte Regel.

§ 736.

Dreyzehen-te Regel.

13) Eine herrſchende Leidenſchaft iſt nicht allezeit ein herrſchender Zweck, welchen man vorſetzlich herrſchen lieſſe. Denn es kan ſeyn, daß der Menſch ſeine Freyheit nicht gebrauchet, und alſo die Leidenſchaft phyſice in die That ausbrechen läſt; Oder daß ſich ſeine Freyheit in Sclaverey befindet, und der Menſch, weil er nicht die rechten Mittel gebrauchet, ſich in Freyheit zu ſetzen, § 51, in der Sclaverey der Leidenſchaft bleibet, ungeachtet er darüber ſeufzet. Dergleichen iſt z. E. bey manchen Leuten die Begierde täglich in Geſellſchaft zu gehen, die Begierde gewiſſe Geträncke zu genieſſen, u. ſ. f.

§ 737.

Viertzehente Regel.

Vielmehr kan 14) der Zweck, welchen man willkührlich herrſchen läſt, oder wenigſtens die Bemühung ihn herrſchen zu laſſen, der Neigung, welche die ſtärckſte iſt, und ſonſt die herrſchende genennet werden müſte, wiederſtreiten. Z. E. Wenn ſich einer nach den Regeln der Tugend, oder nur ſonſten durch Freyheit regieret, und die rechten Mittel das Vermögen der Freyheit zu verſtärcken, § 51, zu gebrauchen weiß: ſo kan er das Syſtema ſeiner Endzwecke ſeinen ſtärckſten Neigungen zuwieder einrichten, z. E. man ſiehet zuweilen, daß ein gewiſſes Amt, oder die Bemühung einem Patrone zu gefallen, die Aufführung

eines Menſchen ganz umkehret, ungeachtet es ihm ſelbſt dabey freylich ſauer wird.

§ 738.

15) Wenn man einmahl weiß, daß einer eine gewiſſe Begierde, Zweck oder Leidenſchaft habe: ſo iſt es nicht ſchwer, ſich darnach zu richten, wenn man dieſelbe nur aus der Thelematologie und Moral genugſam kennt. Daher wollen wir keine Specialregeln davon beyfügen, ſondern nur überhaupt erinnern, daß man die Natur einer iedweden Art von Wollen, welche man an einem bemercket, ſo oft man mit ihm zu thun hat, wohl vor Augen haben müſſe. Z. E. Es verſtehet ſich leichte von ſich ſelbſten, daß man einem Ehrgeizigen ehrerbietig begegnen müſſe, daß man einem Geizigen keine Unkoſten machen dürfe, u. ſ. f. Funfzehente Regel.

§ 739.

16) Die Colliſion der Zwecke oder Begierden unter einander iſt das ſicherſte Kennzeichen von ihrer Gröſſe, und von dem Verhältniſſe, das ſie gegen einander haben. Man gebe nur Achtung, ob eine Begierde die andere ſogleich, oder nach einigem Wiederſtande überwindet, ingleichen ob die überwundene ganz oder zum Theil überwunden wird. Je mehr eine Begierde ſtärcker, als die andere iſt, deſto leichter und deſto weiter wird ſie die andere überwinden. Wenn aber zwey einander wiederſtreitende Begieden einen gleichen Sechzehente Regel.

chen Grad der Stärcke haben: ſo wird der einen ſo viel, als der andern genug geſchehen, wo es angehet, z. E. ein Geitziger wird tractiren, wenn es der Ehrgeitz erfordert, wird ſich aber doch filtzig dabey aufführen. Findet aber dieſes nicht ſtatt, daß beyden Begierden zugleich einigermaſſen genung geſchehen kan, und ſie ſind und bleiben doch von gleichem Grade der Stärcke: ſo wird die That gar nachbleiben. Die Colliſion der Begierden aber wird nach Proportion ihrer Stärcke einen mercklichen Verdruß in dem Gemüthe hinter ſich laſſen.

§ 740.

Siebzehente Regel.

17) Weil man aber den Grad der zufälligen Reitzung der Begierden von dem Grade ihrer fortdaurenden Stärcke wohl zu unterſcheiden hat: ſo muß man iedesmahl genau zu entdecken ſuchen, durch wie viele Bewegungsgründe eine iede Begierde vorietzo erwecket geweſen ſey. Denn wenn eine Neigung ſtarck, die andere ſchwach gereitzet worden: ſo kan das Uebergewichte der überwindenden in dieſem Falle viel ſtärcker ſeyn, als es fortdauret, nemlich als es ſich äuſſern würde, wenn beyde Neigungen in einerley Grade gereitzet geweſen wären. Man muß ſich dahero nicht an der Beobachtung eines einzeln Falles begnügen laſſen, ſondern ſo viel Exempel, als möglich, ſammlen und beurtheilen, und hernach dasjenige

als

als wahrſcheinlich annehmen, was an den meiſten eingetroffen iſt. An uns ſelbſt können wir dieſe Obſervation leichter, als an andern Leuten anſtellen.

§ 741.

18) Wenn Leute von unterſchiedenen Temperamente gleich einerley Neigungen haben: ſo wird doch iedweder in der Art, darnach zu verfahren, ſeinem Temperamente folgen, § 67. Achtzehente Regel.

§ 742.

19) Der moraliſche Geſchmack, welchen iemand in ſeinen Urtheilen blicken läſt, oder den man an derjenigen Einrichtung ſeiner Bibliotheck, ſeines Hausrathes, Kleidungen u. ſ. f. wahrnimmt, von welcher man zuverläßig weiß, daß er, wenn es ihm beliebt hätte, die Einrichtung auch anders hätte machen können, verräth ſowohl die Begierden, als willkührlichen Endzwecke eines Menſchen am leichteſten. Man muß ſich daher bey andern dieſes Mittels bedienen, welches uns oft viele, die es nicht wiſſen, was es damit zu ſagen habe, ſelbſt entgegen bringen, indem ſie ſich ein Vergnügen daraus machen, gantze Stunden mit der Erzehlung ihres moraliſchen Geſchmackes zuzubringen. Wenn man ſelbſt bey andern verborgen ſeyn, oder ſich verſtellen will: ſo iſt groſſe Vorſichtigkeit nöthig, daß man ſich nicht durch Entdeckung des moraliſchen Ge- Neunzehente Regel.

ſchmacks verrathe. Es geſchiehet das letztere entweder dadurch, daß wir die wahren Beſtimmungen dieſes moraliſchen Geſchmacks ſelbſt verrathen, oder dadurch, daß man uns etwas affectirtes, und alſo eine vorſetzliche Verſtellung, abmercken kan.

§ 743.

Zwanzigſte Regel.

20) Aus der Art, ſeine Gedancken auszudrucken, läſt ſich von dem Gemüthe viel ſchlüſſen, ſo wohl von der Fähigkeit des Verſtandes, als von der Beſchaffenheit des Willens. Diejenige Schreibart, welche einem natürlich und gewöhnlich iſt, zeiget am meiſten an, weil ſie die oben erklärten Vermögen des Verſtandes und den moraliſchen Geſchmack zunächſt verräth. Jedoch läſt ſich auch aus der verſtellten und affectirten Schreibart eines und das andere ſchlüſſen.

§ 744.

Ein und zwanzigſte Regel.

Was die moraliſche Phyſiognomie iſt.

21) Die Minen und die gantze Tragung des Körpers, welche man die moraliſche Phyſiognomie nennet, verräth den Gemüthszuſtand gar ſehr. Jedoch muß man unterſuchen, ob ſie einem natürlich ſey; oder ob er ſie um gewiſſer willkührlicher Zwecke willen angenommen habe; oder ob er unvermerckt durch die Erziehung und den Umgang darzu gewöhnet worden ſey. Denn hernach muß man dieſelbe bald mehr als ein Zeichen des natürlichen Zuſtandes, bald aber mehr als ein Merckmahl der Cultur des Gemüthes, und der gegenwärtigen Zwecke, anſehen.

Unterſchied der Theile derſelben.

ſehen. Einige Umſtände ſind Zeichen von inhärirenden Eigenſchaften, z. E. man kan es einem bald anſehen, ob er einen muntern Verſtand habe, ob er ehrgeitzig ſey u. ſ. f. Andere aber ſind inſonderheit Zeichen von gewiſſen in der Seele ietzo vorgehenden Veränderungen, z. E. man kan es an einem mercken, wenn ihm bange wird, wenn er mit den Gedancken herumſchweifet, wenn er ſich bey einer Sache keiner Wahrhaftigkeit, Redlichkeit und Unſchuld bewuſt iſt, welches man gemeiniglich mit der Redensart ausdrucket, daß er kein gutes Gewiſſen habe. Die Umſtände ſelbſt, welche und wie man ſie als Zeichen eines Gemüthszuſtandes anzuſehen hat, muß man a poſteriori aus wiederholter Erfahrung kennen lernen. Denn ſie laſſen ſich entweder gar nicht, oder nicht vollſtändig genug beſchreiben.

§ 745.

Zwey und zwanzigſte Regel. Was von der eigentlich ſo genannten Phyſiognomie zu halten iſt.

22) Man hat auch noch andere phyſiologiſche, und im engern Verſtande ſo genannte phyſiognomiſche Kennzeichen, welche die Temperamente und Gemüther anzeigen ſollen. Einige darunter haben unſtreitig ihre Richtigkeit, ob ſich gleich die wenigſten nach allen Umſtänden beſchreiben laſſen. Die Urſache mag liegen, worinnen ſie will; ſo ſcheinet doch die Erfahrung zu lehren, theils daß die Proportion der Gefäſſe des Körpers ſich nach den Temperamenten gewiſſermaſſen richte, theils daß ſich der natürliche Zu-

ſtand des Gemüthes in dem Geſichte eines Menſchen abbilde. Z. E. Man wird finden, daß die Temperamente, welche am meiſten thätig ſind, auch in dem Körper mit einer anſehnlichern Gröſſe der Blutgefäſſe verknüpft ſind. Manche Leute ſehen auf den erſten Anblick tückiſch, boshaftig, falſch, geil u. ſ. f. andere aber redlich und wohlgeartet aus. Ob dasjenige, was man vor ein Kennzeichen davon annimmt, zuverläßig ſey, muß iedesmahl aus der Erfahrung beſonders ausgemachet werden. Denn es iſt in dieſer Wiſſenſchaft noch viel Ungewißheit. Und wenn man einen Menſchen etwas genauer hat kennen lernen: ſo urtheilet man leichtlich allzu zeitig, daß andere, die etwas ähnliches mit ihm haben, auch eben ſo, wie er geſinnet ſind. Zu denenjenigen phyſiognomiſchen Kennzeichen, welche man in den Linien der Stirne und dergleichen gefunden haben will, ſehe ich gar keinen zuverläßigen Grund, und ich glaube auch nicht, daß ſich aus der Erfahrung etwas ſicheres davon beſtimmen laſſe. Wenn aber auch einige der obigen Kennzeichen ihre völlige Zuverläßigkeit haben; ſo darf man daraus doch nicht mehr, als auf einen gewiſſen natürlichen Zuſtand der Seele ſchlüſſen. Ob aber der Menſch demſelben folgen werde, oder ob und was er darinnen durch die Cultur und willkührliche Angewöhnung verändert habe, oder verändern werde, das muß allererſt nach den vorigen Regeln

geur:

geurtheilet werden. So lange man von den Thaten eines Menſchen noch gar keine Nachricht hat: ſo folget nicht mehr, als eine leichte Möglichkeit daraus, daß er ſo oder ſo beſchaffen ſeyn werde, weil die Erfahrung lehret, daß die Menſchen ihrem natürlichen Zuſtande gemeiniglich folgen.

Das IV Capitel.

Von den Mitteln der Ehre, Liebe und Freundſchaft.

§ 746.

Wir ſuchen hier allgemeine Regeln, wodurch die Ehre, Liebe und Freundſchaft als die allgemeineſten Endzwecke, welche in die Klugheitslehre gehören, § 674, ſo gut als möglich erlanget, und hernach auch erhalten werden können. Demnach haben wir uns ſo wohl um die wirckenden Urſachen derſelben, als um die Hinderniſſe ihrer Entſtehung, ingleichen um dasjenige, wodurch ſie gemindert werden können, zu bekümmern. Weil wir aber hier mit ſolchen Dingen zu thun haben, welche nicht von unſern eigenen, ſondern von den Urtheilen anderer Leute abhangen: ſo bemercken wir ſo gleich zwey allgemeine Regeln: 1) Man ſehe nicht allein darauf, was vermittelſt ſeines wahren Weſens bemeldete Endzwecke befördert, oder hindert, ſondern auch

Was zu dem Endzwecke dieſes Capitels erfordert wird.

Zwey allgemeine Regeln davon.

auch darauf, was davon nur den Schein hat, damit man ſich deſſelben entweder befleißige, oder ihn vermeide. 2) Man gebe nicht nur darauf Achtung, was geſchehen, und wie geurtheilet werden ſollte, ſondern hauptſächlich auch darauf, was geſchiehet, und wie man zu urtheilen pflege, damit man ſich darnach richten möge.

§ 747.

Was die Ehre iſt.

Einen ehren heißt ſo viel, als ihm Vorzüge dergeſtalt zuſchreiben, daß man zugleich in dem Bezeigen gegen ihn denſelben gemäß zu verfahren geneigt iſt, § 120. 332. Wenn eine Neigung da iſt, den Vorzügen des andern gemäß zu verfahren; ſo muß ſich dieſelbe im geringſten Grade zum wenigſten dadurch äuſſern, daß man ihm überhaupt das Recht zugeſtehet, zu verlangen, daß andere Leute in ihrer Bezeigung gegen denſelben den Vollkommenheiten, welche man ihm zuſchreibet, gemäß verfahren ſollen. Daher

Worinnen die allgemeineſte Ehre beſtehet.

iſt die **Ehre in weiteſtem Verſtande**, nemlich die **allgemeineſte Ehre**, die man von allen zu erlangen ſuchen kan, dasjenige Urtheil anderer von uns, da ſie uns gewiſſe Vollkommenheiten zuſchreiben, und uns das Recht zugeſtehen, zu verlangen, daß andere in ihrer Bezeigung gegen uns denſelben gemäß handeln ſollen.

§. 748.

Unterſchied der allgemeinen und

Die Ehre iſt entweder eine **allgemeine**, vermöge welcher man einem diejenigen Vollkom-

kommenheiten zuſchreibt, welche von allen guten Mitgliedern der menſchlichen Geſellſchaft verlanget werden; oder eine beſondere, da man einem gewiſſe Vollkommenheiten, die nur einigen Arten oder Ständen der Menſchen zukommen, zuſchreibet. Beyde ſind gar ſehr vielen Graden unterworfen. Die allgemeine Ehre wird im niedrigſten Grade der **ehrliche Nahme** genennet. Aus der Ehre entſtehet ferner **Ruhm** und **Lob**, § 120. Sie giebt auch zu mancherley Zeichen der Ehre Gelegenheit, welche man die **äuſſerliche Ehre** nennet; dahingegen das innerliche Urtheil ſelbſt, welches das Weſen der Ehre ausmacht, die **innerliche Ehre** genennet wird.

besondern Ehre.

Was der ehrliche Nahme iſt.

Innerliche und äuſſerliche Ehre.

§ 749.

Ferner iſt die Ehre entweder eine **abſolute**, da man den Vollkommenheiten, welche man einem zuſchreibet, an ſich ſelbſt einen abſoluten Werth zugeſtehet, z. E. wenn man einen vor redlich hält. Es bekommen nemlich die Dinge ihren abſoluten Werth von den göttlichen und menſchlichen Endzwecken, mit welchen ſie zuſammen hangen. Man ſchreibet alsdenn nur den Eigenſchaften ſelbſt einen Vorzug vor andern Eigenſchaften zu. Oder es iſt eine **relativiſche** oder **vorzügliche** Ehre, vermöge welcher man einem einen Vorzug vor vielen andern Menſchen, mit welchen man ihn vergleichet, zuſchreibet, z. E. wenn man ſeinen Bemühungen einen Vor-

Unterſchied der abſoluten und vorzüglichen oder relativiſchen Ehre.

Vorzug vor den Bemühungen vieler anderer beyleget; oder wenn man urtheilet, daß er vielen andern Perſonen von ſeinem Stande es zuvor thue. Die relativiſche Ehre wird auch ſonſt die Ehre im engern Verſtande genennet, und ſie iſt das eigentliche Object des Ehrgeitzes, § 263.

Was die Ehre im engern Verſtande iſt.

§ 750.

Durch was vor Urſachen die Ehre entſtehet.

Demnach entſtehet die Ehre durch folgende Urſachen: 1) wenn man einem Eigenſchaften zuſchreibet, welche ſehr edel und von groſſem Werthe und Nutzen ſind. 2) Wenn man ihm dieſelben in hohem Grade zuſchreibet. 3) Wenn man ihm ſeltene Vollkommenheiten zuſchreibt. 4) Wenn man ihm ein gutes Vermögen zuſchreibet, ſich der Kräfte, die er beſitzet, auch wohl zu bedienen. Dieſes wird zur Ehre ſchlechterdings erfordert, weil es ſonſten ſo viel iſt, als wenn er die Vollkommenheiten nicht beſäſſe. Daher iſt keine wahre Ehre möglich, wenn man einem nicht Verſtand zutrauet. 5) Wenn man einem einen guten Willen zuſchreibet, und von ihm glaubet, daß er bemühet ſey, ſich ſeiner Vollkommenheit wohl zu bedienen, und daß er daſſelbe freywillig thue. 6) Wenn man einem ſchon geleiſtete Verdienſte zuſchreibet. 7) Wenn man von ihm urtheilet, daß er ſich ſeine Vollkommenheiten ſelbſt erworben habe. Der Beweis aller dieſer Sätze verſtehet ſich ſo leicht, daß es überflüßig wäre, denſelben beyzufügen.

§ 751.

§ 751.

Als eine zufällige Urſache der Ehre iſt noch anzumercken, daß ſich gemeiniglich der Begriff, welchen man von einem aufs erſtemahl bekommen hat, ſchwerlich wiederum austilgen läſt, man müſte ſich denn bewuſt werden, daß die gute oder ſchlechte Idee, welche man ſich das erſtemahl von einem gemachet hat, aus dem falſchen Urtheile entſtanden ſey, als ob die innerlichen Vollkommenheiten auch mit äuſſerlichen Vorzügen des Körpers, oder des Glückes, verbunden ſeyn müſten, und jene durch dieſe angezeiget würden. Denn das giebt bey Verſtändigen hernach vielmehr zur Bewunderung der wunderlichen Austheilung natürlicher Gaben Anlaß, wenn ſie den Selbſtbetrug, den ſie zuerſt bey ihrem Urtheile unvermerkt begangen hatten, hernach beſſer einſehen. Von Unverſtändigen aber, und zumahl von ſolchen, welche ſich ſelbſt auf Vorzüge des Körpers, oder des Glückes, viel einbilden, behält die Regel ihre durchgängige Gültigkeit. Zufällige Urſache der Ehre.

§ 752.

Die Hinderniſſe der Ehre ſind, theils wenn man unſere Vollkommenheiten nicht weiß, theils wenn man urtheilet, daß uns dieſelben in der That fehlen, oder gar das Gegentheil von dem, was man an uns verlanget, bey uns angetroffen werde. Als eine zufällige Hinderniß unſerer Ehre kommt Welches die Hinderniſſe der Ehre ſind.

noch

noch der ſo gemeine Ehrgeitz und Neid anderer Leute hinzu.

§ 753.

Regeln von Erlangung und Erhaltung der Ehre. Erſte Regel.

Sowohl zur Erlangung als zur Erhaltung der Ehre werden folgende Regeln nützlich ſeyn. 1) Vorzügliche Ehre zu ſuchen iſt gemeiniglich weder der Klugheit, noch Tugend gemäß. Denn ſie bringt Neid und Feindſchaft zuwege. Wer dahero geehrt ſeyn will, der muß nach der abſoluten Ehre trachten, das iſt, er muß eine ernſtliche Bemühung an ſich blicken laſſen, Vollkommenheiten in der That zu beſitzen, und der Welt damit zu dienen. In Abſicht auf andere Menſchen aber muß er nur den Schein der Niederträchtigkeit, § 264, verhüten, das iſt, Schande zu vermeiden ſuchen, und ſich ſeiner Rechte nicht ohne vernünftige Urſache begeben.

§ 754.

Andere Regel.

2) Damit uns andere nicht aus Unwiſſenheit geringe ſchätzen: ſo muß man ſich zuweilen zeigen. Es iſt aber dabey folgendes in Acht zu nehmen. Man muß allen Schein der Prahlerey und Windmacherey vermeiden, dadurch man ſich bey Verſtändigen um allen ſeinen Credit bringen kan. Man muß ſich nicht zu zeitlich öffentlich zeigen wollen, ehe die Vollkommenheiten zu genugſamer Reife gediehen, weil ſich die erſte Idee, die man den Leuten von ſich erwecket, gar zu ſchwerlich austilgen läſt, § 751. Endlich

ſolche

ſolche Eigenſchaften, davon andere keine gute Meinung haben, wenn ſie auch gleich wirckliche Vollkommenheiten ſind, muß man vor ihnen nicht zur Unzeit ſehen laſſen, ſondern dieſelben entweder verbergen, oder die Gemüther erſt zu einem beſſern Urtheile davon vorbereiten. Je weniger einer der Exiſtenz nach verborgen ſeyn kan, ich meine, ie mehr die Augen der Leute auf ihn gerichtet ſind, deſto mehr hat er Urſache, ſeine Qualitäten zu zeigen, weil er ſonſten leicht gar in Verachtung kommen kan.

§ 755.

3) Man muß keine Vollkommenheit ohne Kennzeichen eines guten Verſtandes und guten Willens an ſich blicken laſſen. Wenn es nicht beſondere Umſtände erfordern, ſo muß man ſich auch mit ſolchen Vollkommenheiten, davor ſich andere fürchten müſſen, überhaupt nicht breit machen. 4) Alle dauerhafte Ehre muß ſich auf wirkliche Vollkommenheiten gründen. Jedoch iſt die Wahrhaftigkeit der Vollkommenheit zur Erlangung der Ehre noch nicht genug, ſondern man muß zugleich in der Art, ſie blicken zu laſſen, die gehörigen äuſſerlichen Umſtände beobachten, und ſich nach den Gemüthern und Gewohnheiten der Menſchen richten.

Dritte Regel.

Vierte Regel.

§ 756.

5) Wenn ſich ein Menſch in ſolchen Umſtänden befindet, daß ſeine wahren Vollkommenheiten wegen der entſtehenden Hinder-

Fünfte Regel.

der-

derniſſe, die er nicht hinweg ſchaffen kan, oder mit gutem Gewiſſen auf die verlangte Art nicht hinweg ſchaffen darf, ietzo keine Ehre nach ſich ziehen: ſo iſt deswegen die Hoffnung der Ehre noch nicht verlohren, es iſt auch nicht etwan die entgegen geſetzte laſterhafte That ein ſicherer Mittel zur Ehre. Denn wenn nur die Vollkommenheit gründlich iſt, und die nöthige Klugheit nicht verabſäumet wird; ſo behält doch die Wahrheit zuletzt gemeiniglich die Oberhand: dahingegen die Thorheit und der Ungrund der ſündlich geſuchten Ehre zuletzt gemeiniglich offenbahr wird, und das Gemüthe unterdeſſen auch durch die bloſſe Vorſtellung, daß er vielleicht offenbahr werden könte, ſchon geplaget wird.

§ 757.

Sechſte Regel.

6) Bey den ſo ſehr unterſchiedenen Urtheilen der Menſchen iſt es einmahl nicht möglich, von allen Ehre zu erlangen. Wenn man dahero die Ehre als ein Mittel zu einem determinirten guten Endzwecke voriezo gebrauchen will: ſo ſehe man nur hauptſächlich auf den Beyfall ſolcher Leute, welche zu Erlangung des Zweckes etwas beytragen können. Suchet man aber nicht einen beſondern determinirten, ſondern nur den allgemeinen Nutzen, welchen man von der Ehre erlangen kan: ſo ſehe man auf die gründlichſte und dauerhafteſte Ehre, und richte ſich nicht nach dem Pöbel, ſondern

nach

nach den verſtändigſten und tugendhafteſten Leuten. Dieſes iſt nicht nur der Tugend gemäß, weil man ſonſt die wahren Vollkommenheiten verabſäumen würde; ſondern es erfordert es auch die Klugheit, weil die Wahrheit zuletzt gemeiniglich durchdringet, oder wenigſtens mehr Sicherheit hat, als das Urtheil des veränderlichen Pöbels; und weil auch das Bewuſtſeyn einer wahren Vollkommenheit dem Gemüthe ſchon an ſich ſelbſt viel Vergnügen ſchaffet.

§ 758.

7) Eine allzugroſſe Vertraulichkeit macht geringſchätzig, denn man lernet die Unvollkommenheiten des andern einſehen, oder vermeinet zum wenigſten, daß man dergleichen an ihm finde. Es ſcheinet auch oft, als wenn er uns nothwendig brauche; daher wir aufhören, ſeinen Kräften einen Vorzug vor uns zuzuſchreiben. 8) Man hüte ſich beſonders vor dem vertrauten Umgange mit Leuten, welche verhaßt ſind, oder in allgemeiner Verachtung leben, damit man nicht, ohne ihnen zu helfen, ſich ſelbſten ſchade. Doch ſchicket ſich dieſe Regel nicht dahin, wenn unſere Schuldigkeit, oder die Beförderung eines wichtigen Endzweckes, ein anderes erfordert. 9) Man hüte ſich, daß man nicht Spöttern in die Hände komme. Denn man kan alle Dinge lächerlich machen, wenn man ſie mangelhaft und mit ſolchen Ausdrückungen vorſtellet, welche eine lächerli-

Siebente Regel.

Achte Regel.

Neunte Regel.

che Nebenidee bey ſich haben. Dieſes thun die Spötter, und noch dazu auf eine ſinnreiche Art, welche denen, die ihre Spöttereyen leſen oder hören, Vergnügen erwecket, und ſie dahero leicht von der Aufmerckſamkeit auf die Sache ſelbſt abziehet. Dadurch geſchiehet es alſo leichte, daß den Leuten zuletzt unvermerckt eine lächerliche und verächtliche Idee von uns in den Gedanken bleibt, ungeachtet wir noch ſo unſchuldig dazu kommen. Gemeiniglich iſt es beſſer, daß man Spötter zu gewinnen ſuche, damit ſie uns verſchonen, als daß man ſich mit einer ſo nichtswürdigen und unverſchämten, und zugleich ſo ſchädlichen Art von Menſchen in einen Wettſtreit einlaſſe.

§ 759.

Zehente Regel. 10) Bey der Bemühung, einen geneigten Willen gegen andere blicken zu laſſen, hüte man ſich, daß man ſich nicht gar wegwerfe, das iſt, auf eine ſolche Art dienſtfertig erweiſe, welche Verachtung bringet. Es geſchiehet dieſes, wenn man ſich zu niederträchtigen Dienſten gebrauchen läſt, oder wenn man ſich alſo aufführet, daß der andere denckt, er könne nun völlig über uns gebieten.

Eilfte Regel. 11) Alle Ehre, wenn ſie in merklichem Grade und beſtändig ſeyn ſoll, muß mit Hochachtung verknüpft ſeyn.

Was die Hochachtung iſt. Die Hochachtung iſt ein ſolches Urtheil, da man einem Vollkommenheiten zuſchreibet, welche man noch nicht völlig zu überſehen glau-

glaubet. Nun werden aber auch die allergeneigteſten Urtheile doch nach und nach matt, und durch die Länge der Zeit entkräftet. Wer demnach geehrt bleiben will, der muß die Ehre von Zeit zu Zeit durch neue Proben und durch Offenbahrung neuer Vollkommenheiten zu unterhalten und zu vermehren wiſſen. Dieſes geſchiehet zum Theil dadurch, daß man auf einmahl nicht mehr Vollkommenheiten offenbahret, als nöthig iſt, und ſich die übrigen aufs künftige vorbehält. Allein da ſie ſolchergeſtalt endlich doch erſchöpfet werden müſſen: ſo iſt der ſicherſte Weg, wenn man es in der That immer weiter zu bringen ſuchet, und auch dieſe Bemühung blicken läſt. 12) Die Ehre erzwingen zu wollen iſt ganz ungereimt und thöricht. Zwölfte Regel.

§ 760.

Die Liebe iſt ein Beſtreben nach der Vereinigung mit einem vernünftigen Geiſte, welches durch die an ihm wahrgenommenen Vollkommenheiten erwecket wird, § 125. Je mehr einer dahero Vollkommenheiten an ſich blicken läſt, deſto beliebter macht er ſich. Man kan demnach hierbey die meiſten von denen ietzt erklärten Regeln wiederum brauchen, welche zur Beförderung der Ehre dienen ſolten. Und deswegen ſind Ehre und Liebe auf das genaueſte mit einander verbunden, und iedwedes thut dem andern Vorſchub. Weil aber

Mittel zu Erlangung der Liebe.

Wie hierbey die Regeln von der Ehre abermahl zu gebrauchen ſind.

Man ſoll ſich nach dem

moraliſchen Geſchmacke anderer richten. aber unſere Vollkommenheiten bey andern Leuten nicht weiter Liebe gegen uns erwecken können, als wieferne ſie von ihnen ſelbſt vor Vollkommenheiten gehalten werden; ſo muß einer, der ſich beliebt zu machen gedencket, ſich nach dem Geſchmacke des andern, welchen er von der Vollkommenheit hat, richten.

§. 761.

Die Liebe wird ſonderlich durch Vollkommenheiten des Willens erwecket,

Am allermeiſten wird die Liebe durch die Vollkommenheiten des Willens erwecket, § 129, theils weil dieſelben in der That groß ſind, theils weil ſie die Vereinigung der Gemüther möglich machen, welche, woferne dieſe fehlen, durch alle übrige Vollkommenheiten nicht möglich iſt. Daher iſt alles was Liebe anzeiget, auch zugleich ein Bewegungsgrund zur Liebe.

durch Kennzeichen der Liebe,

§ 762.

Ingleichen durch die Aehnlichkeit der Gemüther.

Einer der wichtigſten Bewegungsgründe zur Liebe iſt auch die Gleichheit der Gemüther, theils weil dieſelbe eine leichte Vereinigung möglich macht, § 59, ja ohne dieſelbe entweder gar keine Vereinigung, oder doch keine vollkommene, ſtatt findet; theils weil auch iedweder wegen ſeiner eigenen Selbſtliebe dasjenige, was er an ſich hat, vor Vollkommenheiten zu halten pflegt. Man verwirre aber die Aehnlichkeit der Gemüther nicht mit der Aehnlichkeit der Abſichten, welche, wo ſich die Abſichten collidiren,

lidiren, oder leicht collidiren können, die Liebe hindert.

§ 763.

Demnach iſt alles dasjenige eine Hinderniß der Liebe, welches von dem andern als eine Unvollkommenheit angeſehen wird. Beſonders aber ſind es diejenigen Unvollkommenheiten des Willens, welche der Liebe entweder überhaupt, oder in gegenwärtigem Falle insonderheit, directe wiederſtreiten, nemlich die **Liebloſigkeit** und **Verachtung**.

Hinderniſſe der Liebe.

Vornehmlich Liebloſigkeit und Verachtuug.

§ 764.

Die Verachtung gegen andere äuſſert ſich 1) durch eine allzu hohe Schätzung ſein ſelbſt. 2) Durch Entziehung der ihnen ſchuldigen Ehre. 3) Durch Verachtung ihrer Freundſchaft und Feindſchaft. 4) Durch Verkleinerung ihrer Vorzüge und Verdienſte.

Wodurch ſich die Verachtung äuſſert.

§ 765.

Von der Liebloſigkeit ſind inſonderheit folgende Gattungen merkwürdig. 1) Die **Gewaltthätigkeit**, das iſt eine ſolche Art, andere den äuſſerlichen Rechten zuwieder zu beleidigen, da ihnen die Kräfte mangeln, ſich zu ſchützen. 2) Die **Hinterliſt**, das iſt eine ſolche Beleidigung, darwieder ſich der andere ſchützen könte, wozu man ihn aber, weil die Beleidigung unvermuthet geſchiehet, nicht kommen läſt. 3) Die **Argliſt**, das iſt diejenige Beleidigung, die unter dem Scheine des rechten geſchiehet, und durch

Merkwürdige Gattungen der Liebloſigkeit. Gewaltthätigkeit.

Hinterliſt.

Argliſt.

die Allgemeinheit der eingeführten Geſetze gerechtfertiget werden kan. 4) Die Falſchheit, das iſt, wenn einer derjenigen Liebe zuwieder handelt, die er doch dem andern zu bereden ſuchet. Es iſt zu merken, daß wir in der Klugheitslehre ſowohl die Falſchheit, als Redlichkeit nur als moraliſche Handlungen überhaupt zu betrachten haben. Wieferne aber die Redlichkeit eine Tugend, und dasjenige, was ihr entgegen geſetzt iſt, ein Laſter ſey, iſt ſchon § 439, 447, 495 erkläret worden. 5) Die Liederlichkeit und Leichtſinnigkeit. Dieſelbe iſt, wieferne ſie hieher gehöret, die Unterlaſſung der Aufmerckſamkeit, andern nicht ohne Vorſatz zu ſchaden, oder die Gelegenheit ihnen zu dienen vorbey zu laſſen. 6) Die Spötterey, das iſt, die Neigung ſich an anderer Leute wahren oder vermeinten Fehlern zu vergnügen, § 260. 7) Die Undankbarkeit, das iſt, die Gewohnheit empfangene Wohlthaten wiederum zu vergeſſen. 8) Die Unbeſcheidenheit, das iſt, die Gewohnheit ſich zu viel Freyheit herauszunehmen, und ſeine unvollkommenen Rechte mit Ungeſtüm zu fordern u. ſ. f.

Falſchheit. Leichtſinnigkeit. Spötterey. Undanckbarkeit. Unbeſcheidenheit.

§ 766.

Hauptregel von Erlangung der Liebe.

Nunmehro kan man leicht verſtehen, was derjenige zu beobachten hat, welcher Liebe gegen ſich erwecken, oder erhalten und vermehren will. Nemlich er muß dasjenige thun, was die Liebe befördert oder anzeiget, und hin-

hingegen vermeiden, was ſie hindert. Z. E. man muß freundlich und geſpraͤchig ſeyn, denn dieſes zeiget ein liebreiches Gemuͤthe an. Man rede aber nicht von verhaßten Dingen, weil man ſich ſonſt ſelbſt verhaßt machen wird. Man laſſe die Neigung an ſich blicken, mit andern in ihren Urtheilen uͤbereinzuſtimmen. Jedoch muß es, wenn man die Gedancken anderer billiget, ohne Schein einer Schmarozerey und Schmeicheley, und ohne Schein einer Schwaͤche des Verſtandes geſchehen, weil ſolches ſonſten Verachtung nach ſich ziehen wuͤrde. Wenn die Liebe nicht durch die Laͤnge der Zeit abnehmen ſoll; ſo hat man eben ſowohl, als bey der Ehre vonnoͤthen, dieſelbe immer durch neue Bewegungsgruͤnde zu ermuntern.

§ 767.

Ich komme nunmehro auf die Freundſchaft, welche ich hier in engerm Verſtande, als § 679 nehme, und diejenige Vereinigung der Gemuͤther darunter verſtehe, welche eine genauere wechſelsweiſe Befoͤrderung der Privatabſichten einzelner Perſonen zum Zwecke hat. In dieſem Verſtande genommen, kan die Freundſchaft auch zwiſchen Perſonen ſeyn, welche dem Stande nach noch ſo ungleich ſind, ob man wohl das Wort Freundſchaft dem Sprachgebrauch nach nur von Leuten gebrauchet, welche dem Stande nach gleich oder nicht ſehr ungleich ſind,

Regeln von der Freundſchaft. Von welcher Freundſchaft hier die Rede iſt.

ſind, und auſſerdem nur auf der Seite des Höhern Gnade und Gewogenheit, und Ergebenheit auf der Seite des Niedrigen, benennet wird. Es verſteht ſich auch ſogleich, daß die Freundſchaft Grade leidet; und in Abſicht auf alle Arten von Geſchäften ſind nur ſehr ſelten tüchtige Freunde zu haben. Wir müſſen aber ietzo zuvörderſt auf das allgemeine Weſen der Freundſchaft ſehen, wovon man auf die Arten und Stuffen derſelben die Anwendung hernach leichte machen kan. Weil ſie eine Art der Liebe iſt; ſo hat ſie auch die vorigen Regeln mit der Liebe gemein. Und da die Liebe und Ehre ebenfalls genau verbunden ſind: ſo ſind auch die bey der Ehre beygebrachten Regeln hier zu wiederholen.

Daß dabey die vorigen Regeln zu gebrauchen ſind.

§ 768.

Mittel zur Freundſchaft.

Demnach ſind die Mittel zur Freundſchaft, daß man die Geneigtheit und Fähigkeit dazu an ſich blicken laſſe, oder gar durch wirckliche Dienſte einen Anfang mache, ſich der Gunſt des andern würdig zu machen. Was die Fähigkeit zur Freundſchaft anlanget: ſo muß man demjenigen, mit welchem man in Freundſchaft treten ſoll, vor dienſtfertig, aufrichtig, billig geſinnet, verſchwiegen und verſtändig halten. Man muß ihm aber auch einiges Vermögen, unſere Endzwecke zu befördern, zuſchreiben. Unter den Kräften, welche wir einem andern zuſchreiben, und deswegen ſeine Freundſchaft ſuchen, iſt ordent-

Was zur Fähigkei zur Freundſchaft erfordert wird.

dentlicher Weiſe ein guter Verſtand, und die Geſchicklichkeit Rath zu geben, entweder die vornehmſte, oder doch diejenige, welche ſchlechterdings niemals fehlen darf. Es trägt auch viel bey, wenn man von einem ſchon gute Exempel hat, daß er ſich in ſeiner Freundſchaft gegen andere wohl aufgeführet habe. Hingegen wen wir vor waſchhaftig, unachtſam und leichtſinnig auf die Zwecke, daran uns gelegen iſt, oder vor wanckelmüthig halten; ferner wem wir gar keinen Verſtand oder Vermögen uns zu dienen zuſchreiben; den ſchätzen wir der Freundſchaft nicht würdig. Man verſtehet hieraus leicht, was man in Abſicht auf die Freundſchaft zu thun und zu laſſen, und wovon man auch den Schein zu vermeiden habe. Ich werde dahero unter den vielen Specialregeln nur etliche der vornehmſten anführen. Regeln was man in Abſicht auf die Freundſchaft zu thun und zu laſſen hat.

§. 769.

1) Gegen einen Freund muß man allen Schein der Schmeichelen meiden, und mit ihm frey und unpartheyiſch, iedoch mit Bezeigung genugſamer Hochachtung reden. Erſte Regel. 2) Man muß ſich mit einem nicht allzu leichte, auch nicht mit allzuvielen Perſonen in vertraute Freundſchaft einlaſſen. Denn ſonſt iſt leicht zu beſorgen, daß es aus Leichtſinnigkeit geſchehe, und daß man auf die Beſtändigkeit und Realität unſerer Freundſchaft nicht viel Staat zu machen habe. Andere Regel. 3) Wenn man mit einem die Freundſchaft Dritte Regel.

gerechter Urſachen wegen wiederum aufzu⸗heben genöthiget wird: ſo muß ſolches doch, wenn die Gerechtigkeit der Urſachen nicht ſehr bekannt iſt, nicht anders als nach und nach geſchehen. Denn andere werden uns ſonſt eine Wanckelmüthigkeit zutrauen.

§ 770.

Vierte Regel.

4) Wenn man ſich ſeinem Freunde un⸗entbehrlich machen, und ſein Intereſſe an das unſrige verknüpfen kan: ſo iſt ſolches das beſte Mittel, ihn zur Beſtändigkeit an⸗zuhalten. Doch müſſen wir ihm hernach nicht etwan ſelbſt ungetreu werden, weil ſol⸗ches nicht nur ungerecht wäre, ſondern auch die Verbitterung hernach deſto gröſſer wer⸗den würde. Wo man aber dergleichen Hoff⸗nung ſich einem unentbehrlich zu machen nicht leicht ſchöpfen kan: ſo hüte man ſich, daß man um ſeine Geheimniſſe nicht allzu viel wiſſe. Er wird uns ſonſt, wenn wir dereinſten vielleicht mit ihm in Feindſchaft gerathen ſolten, gar zu unterdrücken und zu ruiniren ſuchen.

§ 771.

Fünfte Regel.

5) Bey ieder Freundſchaft muß man mer⸗cken, daß es entweder ohne unſere Schuld, oder doch ohne unſere vorſetzliche Schuld möglich ſey, daß man mit einem ehemahligen Freunde wiederum in Feindſchaft gerathen könne. Man muß dahero nicht nur beſtändig auf Mittel bedacht ſeyn, die Feindſchaft zu verhüten, und hingegen die Freundſchaft zu beför⸗

befördern; ſondern man muß auch gleichwohl die Möglichkeit einer künftigen Feindſchaft nicht ganz aus der Acht laſſen. Wenn man dahero einen Freund nicht ſehr geprüfet hat: ſo muß man ſich gegen ihn nicht allzu bloß geben, weil er uns ſonſt bey vielleicht erfolgender Feindſchaft allzu viel ſchaden könte.

§ 772.

6) Man muß ſeinen Freund nicht misbrauchen, und ihm zum wenigſten nicht ohne Noth beſchwerliche, verhaßte, niederträchtige, oder ihm ſchädliche Dienſtleiſtungen zumuthen, weil man ſonſten eine leichte Gelegenheit zur Feindſchaft geben wird. 7) Der Umgang mit einem Freunde muß niemahls ſo vertraulich ſeyn, daß man alle Zeichen der Ehrerbietung und Hochachtung hintan ſetze. Denn es entſtehet Verachtung daraus, welche die Liebe, und folglich auch die Freundſchaft aufhebet.

Sechſte Regel.

Siebente Regel.

§ 773.

8) Man kan ſich auf keinen Freund ſicher verlaſſen, als wenn er nebſt den übrigen zur Freundſchaft gehörigen Stücken zugleich Tugend beſitzet. Auſſerdem wird er uns nicht länger getreu ſeyn, als ſein Intereſſe mit dem unſrigen verknüpft iſt, oder als ſeine Leidenſchaften es mit ſich bringen, und wir uns nach denſelben mehr als andere richten können. Jedoch weil uns auch der Schein der Tugend betrügen, oder ein tugendhafter wiederum laſterhaft werden kan: ſo hat man

Achte Regel.

frey-

freylich auf die natürliche Gemüthsbeſchaf-ſenheit eines Menſchen hauptſächlich zu ſe-hen, § 40, weil die Leute derſelben am meiſten zu folgen pflegen. Unſere Regel aber dienet darzu, daß man einen Freund, welcher auſſer den andern erforderten Eigenſchaften auch tugendhaft iſt, deſto höher ſchätzen lerne.

Das V Capitel.

Von zweckmäßiger Einrichtung des gemeinen Weſens.

§ 774.

Möglichkeit unterſchiedener Regimentsformen. Eine Republick iſt eine Geſellſchaft, da einer moraliſchen Perſon die Beſor-gung des gemeinen Beſten aufgetragen wird, und welche Geſellſchaft nicht wiederum einer andern unterworfen iſt, § 604. Weil nun dieſes auf mancherley Art geſchehen kan: ſo entſtehen daraus unterſchiedene Regi-mentsformen, welche wir ietzo erklären müſſen. Denn eine Regimentsform heißt die Art und Weiſe, wie die Beſorgung des gemeinen Beſten in einer Republick einer oder mehrern Perſonen aufgetragen iſt. Nun muß der Zweck aller Regimentsformen ſeyn, daß das gemeine Beſte ſicher beſorget werde, § 603. *Wenn die Regimentsform irregulär iſt.* Wenn dahero in der Regi-mentsform etwas an und vor ſich ſelbſt ent-halten iſt, was dieſem Zwecke zuwieder läuft, das iſt, welches machet, daß derſelbe nicht er-

erhalten, oder daß er ohne Noth in Unſicherheit geſetzt wird: ſo heißt ſie irregulär. Dahero wir in beygefügten Lehrſätzen auch zu erklären haben, wodurch eine Regimentsform irregulär werden könne. Man verwirre aber mit den irregulären Regimentsformen nicht die bloſſen Kranckheiten des Staats. Denn da man die Beſorgung des gemeinen Beſten niemand anders, als Menſchen, das iſt, ſolchen Perſonen auftragen kan, welche irren und laſterhaft ſeyn können: ſo entſtehen daher Kranckheiten des Staats, wenn dieſelben ihre Schuldigkeit nicht gehörig in Acht nehmen, obgleich die Regimentsform an ſich noch ſo regelmäßig eingerichtet iſt.

Man muß ſie nicht mit den Krankheiten des Staats verwirren.

§. 775.

Einfache und zuſammengeſetzte Regimentsformen.

Das Recht, welches einer moraliſchen Perſon zukommt, das gemeine Beſte in ihrem eigenen Nahmen zu beſorgen, wird die Majeſtät genennet, § 608. Die möglichen Arten, wie die Majeſtät einer einzigen moraliſchen Perſon gantz und unzertheilt zukommen kan, machen die einfachen Regimentsformen aus. Die möglichen Arten aber, wie die Majeſtät unter mehrere moraliſche Perſonen getheilet werden kan, unter welchen iedwede diejenigen Majeſtätsrechte, welche ihr zuſtehen, in ihrem Nahmen und in ſo weit ohne Dependentz von der andern ausübet, machen die gemiſchten, oder zuſammengeſetzten Regimentsformen aus.

§ 776.

§ 776.

Arten der einfachen Regimentsformen.

In den einfachen Regimentsformen ſind das Subjectum der Majeſtät, entweder eine Perſon, oder etliche, oder alle, welche nemlich das Bürgerrecht haben. Daher ſind derſelben dreye. Die Monarchie, die Ariſtocratie, und die Politie oder Democratie.

§ 777.

Was die Monarchie und wie ſie einzutheilen iſt.

Die Monarchie iſt diejenige Regimentsform, da die Majeſtät einer einzigen Perſon, welche alle Rechte derſelben in ihrem eigenen Nahmen ausübet, überlaſſen iſt. Sie iſt entweder eingeſchränckt, oder nicht. Wenn ſie eingeſchränckt iſt: ſo iſt ſie entweder durch Grundgeſetze des Reiches; oder durch gewiſſe Collegia eingeſchräncket; welche aber nur den Willen des Regenten durch ihren Willen einſchräncken, nicht aber das Beſchloſſene in ihrem eigenen Nahmen zur Ausübung bringen dürfen, welches hingegen der Monarche nachgehends alleine zu thun berechtiget iſt; welche auch nicht Richter, ſondern Räthe des Monarchen vorſtellen, § 621. Ferner kan auch die Monarchie entweder erblich ſeyn, oder nicht.

§ 778.

Was die Ariſtocratie iſt, und deren Eintheilung.

Die Ariſtocratie iſt diejenige Regimentsform, da das Subjectum der Majeſtät ein gantzes Collegium iſt, welches alle Majeſtätsrechte in ſeinem eigenen Nahmen ausübet: Sie kan gleichfalls auf beyderley Art einge-

ſchräncket ſeyn. Jngleichen haben die Mitglieder dieſes Collegii das Recht, ſich darinnen zu befinden, entweder erblich, oder nicht.

§ 779.

Die Politie oder Democratie iſt diejenige Regimentsform, da die Majeſtätsrechte im Nahmen des gantzen Volckes, durch die von dem gantzen Volcke darzu geſetzten Perſonen ausgeübet werden, welche Perſonen aber ſolches weder in ihrem eigenen Nahmen thun, noch ihre Jnſtructionen überſchreiten dürfen, ſondern dasjenige, was in ihren Jnſtructionen nicht begriffen iſt, wiederum an das gantze Volck bringen müſſen, auch dem oberrichterlichen Amte des Volckes unterworfen ſind. Was die Democratie iſt.

§ 780.

Wenn dieſe drey Regimentsformen gemisbrauchet werden: ſo entſtehen daraus die ihnen entgegen geſetzten Kranckheiten des Staats, nemlich die Tyranney, wenn der Monarche ſeine Gewalt nicht wohl anwendet; die Oligarchie, wenn in der Ariſtocratie nur wenige Perſonen die Herrſchaft durch Liſt an ſich bringen; und die Ochlocratie, wenn in der Democratie nicht die geſammte Bürgerſchaft, ſondern der unverſtändige Pöbel durch Vorſchub ſolcher Leute, denen daran gelegen iſt, das Regiment führet. Es ſind aber dieſes keine beſondern Regimentsformen, ſondern bloſſe Verderbniſſe der einfachen. Die entgegengeſezten Kranckheiten des Staates, die Tyranney, Oligarchie und Ochlocratie.

§ 781.

§ 781.

Zuſammengeſetzte Regimentsformen.

Aus den einfachen Regimentsformen können mancherley zuſammengeſetzte entſtehen, weil die Majeſtätsrechte unter den Monarchen, und gewiſſe Collegia, oder Stände, welche ſonſt Vaſallen des Monarchen ſind; oder unter gewiſſe Collegia, oder eintzelne Perſonen ohne Monarchen; oder unter die Herrſchenden und das Volck getheilet werden können, da denn iedwede Perſon die ihr zuſtehenden Majeſtätsrechte in ſo weit ohne alle Dependentz von der andern ausübet.

Syſtema civitatum.

Eine beſonders merckwürdige Gattung iſt das Syſtema civitatum, da unterſchiedene Republicken, welche die Ausübung der Majeſtätsrechte, wieferne ſie ihre eigenen Bürger angehen, ſich völlig und independent vorbehalten; doch ihr gemeinſchaftliches Beſte durch eine gewiſſe darzu niedergeſetzte Verſammlung beſorgen, welche in ihrer aller Nahmen zugleich beſchlieſſet, und das Beſchloſſene in ihrer aller Nahmen ausübet.

Unrichtiger Begrif davon.

Einige Gelehrte halten zwar auch das vor ein Syſtema civitatum, wenn unterſchiedene Republicken einen gemeinſchaftlichen Regenten haben. Allein es iſt offenbahr, daß ſie alsdenn gar überhaupt nicht einen Staat ausmachen, ſondern daß der Regente in iedwedem Reiche als eine beſondere Perſon betrachtet wird.

§ 782.

Regeln von der Regel-

Keine von den erklärten Regimentsformen iſt an und vor ſich unmöglich, oder dem

Zwe-

Zwecke der Majeſtät nothwendig zuwieder. Sie wird es aber, wenn man nicht folgende Regeln beobachtet.

mäßigkeit der Regimentsformen.

§ 783.

Erſte Regel.

1) Wenn man nicht von einer ſolchen Regierung redet, da ein Volck Perſonen von groſſen Verdienſten dergeſtalt zu Regenten erwehlet, daß dem Volcke nach deren Abſterben ſein völliges Recht andere zu wehlen, oder gar eine andere Regimentsform einzuführen, anheim fällt: ſo erfordert die reguläre Einrichtung einer iedweden Republick, daß ſie ihre Grundgeſetze habe. Denn man überläſt ſonſt dem freyen Willen der Regenten allzuviel, und ſetzet das gemeine Beſte mehr in Gefahr, als nöthig iſt, weil man ja nicht verſichert iſt, daß die Regenten ihre Macht auch allezeit wohl gebrauchen werden. 2) Weil ſich die Grundgeſetze nach dem Zuſtande des Reiches richten müſſen, welcher ſich aber ändern kan: ſo muß auch die Verfaſſung ſo gemacht werden, daß ſie bedürfenden Falls vermehret oder verändert werden können.

Andere Regel.

§ 784.

Dritte Regel.

3) Bey der Monarchie erfordert es die Regelmäßigkeit eines Staates hauptſächlich, daß ſie eingeſchräncket ſey, wenigſtens durch Grundgeſetze, wiewohl es ordentlicher Weiſe noch beſſer iſt, wenn es auch noch über dieſes

durch vorſichtig eingerichtete Collegia oder Reichstage geſchiehet. Denn man überläſt ſonſt dem Belieben eines einzigen Menſchen gar zu viel, da doch derſelbe ſowohl, als andere irren und laſterhaft ſeyn kan. Jedoch muß die Einſchränckung der Regenten alſo beſchaffen ſeyn, daß dadurch nicht die geſchwinde Ausführung ſolcher Geſchäfte, welche zum Beſten des Reiches nöthig ſind, verhindert werde.

§ 785.

Vierte Regel. 4) Bey der Monarchie iſt es gantz dienlich, daß das Reich erblich ſey. Denn ob man wohl nicht ſicher iſt, daß nicht auch ein ſchlechter Regente dadurch auf den Thron kommen kan: ſo iſt doch dieſe Gefahr nicht vor gröſſer zu achten, als diejenige, welcher auch alle Wahlreiche unterworfen ſind: weil auch bey der Wahl viel Partheylichkeit und unrichtige Abſichten vorkommen können. Hingegen iſt dieſer Nutzen bey einem Erbreiche vor ſehr groß zu halten, daß dadurch die innerlichen Kriege, welche leicht über die Herrſchaft zu entſtehen pflegen, vermieden werden, indem ſich alle Groſſen des Reiches die königlichen Gedancken zum voraus vergehen laſſen müſſen. Hierzu kommt noch, daß der künftige Nachfolger im Reiche auch bey Zeiten zur Regierungskunſt angeführet werden kan. Hingegen in dem Ariſtocratien werden durch das Erbrecht die guten

Köpfe

Köpfe nur gehindert, daß das Vaterland dieſelben nicht recht nutzen kan. 5) Wo aber die Erbfolge einmahl eingeführet wird, da muß ſie wohl und genau beſtimmet werden, oder dem Monarchen muß frey ſtehen, dieſelbe nach ſeinem Gutdüncken zu beſtimmen. Denn es werden ſonſt innerliche Unruhen und Kriege unvermeidlich ſeyn. Fünfte Regel.

§ 786.

6) Ordentlicher Weiſe muß das Reich nicht zertheilet werden. Denn es wird dadurch geſchwächet. 7) Es muß auch in der Monarchie nicht etwan mehr als ein Monarche ſeyn, welcher mit dem andern gemeinſchaftlich regieren, und doch in allen Stücken von ihm independent ſeyn ſoll. Denn wegen der leichten Möglichkeit, daß ſie ſich mit einander verunreinigen können, ſetzet man ſonſt das Land der Gefahr eines bürgerlichen Krieges ohne Noth aus. 8) Wo etwas durch Collegia beſchloſſen werden ſoll, da muß man auch davor ſorgen, daß darinnen ein Schluß mit Gewißheit gefaſſet werden könne; oder daß, wenn keiner gefaſſet werden ſolte, das gemeine Beſte nicht darunter leide. Z. E. Die meiſten Stimmen ſollen beſchlieſſen, oder gewiſſe Perſonen müſſen allenfalls das Recht haben, den endlichen Ausſpruch zu thun. 9) Wenn das Volck nicht ſehr cultivirt iſt: ſo iſt die Democratie allezeit gefährlich. Sie wird auch irregulär,

Sechſte Regel. Siebente Regel. Achte Regel. Neunte Regel.

wenn nicht bloß die vom Volck geſetzten Beamten, die ihre Verwaltung der Geſchäfte verantworten müſſen, das Volck verſammeln dürfen, um etwas zu beſchlieſſen.

§ 787.

Ob die Unregelmäßigkeit der Regimentsform die Unterthanen oder andere Völcker von ihrer Verbindlichkeit befreyet.

Jedoch verſtehet ſich aus dem Rechte der Natur von ſich ſelbſten, daß, wenn auch die Regimentsform irregulär iſt, dennoch dadurch weder ein Unterthaner von ſeiner Verbindlichkeit zu gehorchen frey geſprochen, noch auch einem andern Volcke ein Recht zugeſtanden werde, dieſem in ſeinen innerlichen Verfaſſungen mit Gewalt vorzuſchreiben. Die erklärten Regeln ſollen nur dazu dienen, daß man einen Grund habe, auf welchen man die Beurtheilung der Fehler und Vollkommenheiten eines Staates bauen könne.

Das VI Capitel.

Von der zweckmäßigen Verwaltung des gemeinen Weſens.

§ 788.

Die Klugheit zu herrſchen iſt eine allgemeine oder beſondere.

Wir handeln hier von der Klugheit zu herrſchen, das iſt, von der Klugheit das gemeine Beſte eines Staates zweckmäſſig zu beſorgen. Die Klugheit zu herrſchen iſt zweyerley, entweder eine allgemeine,

deren

deren Gründe aus der Natur einer Republick überhaupt hergeleitet werden; oder eine beſondere, welche ſich auf die determinirte Beſchaffenheit der iedesmahligen beſondern Umſtände gründet. Wir haben hier nur mit der erſtern zu thun, welche iedoch die Gründe zur ſpecialen Staatsklugheit in ſich halten muß. Die letztere aber wird durch die beſondere Erkenntniß eines ieden Staates, und durch vielfältige Uebung erlanget.

§ 789.

Die allgemeine Klugheit zu herrſchen hat einen dreyfachen Gegenſtand. Der erſte iſt der Nutzen und die Sicherheit der Regenten in Abſicht auf ihre Unterthanen, da die Frage iſt, wie die Macht und Gerechtſame der Regenten zu erhalten und vor ſie ſelbſt aufs nützlichſte anzuwenden ſind. Die dahin einſchlagende Klugheit gehet entweder auf die Erhaltung und Sicherheit der Majeſtätsrechte, welche man die Klugheit zu herrſchen im engern Verſtande nennen möchte; oder ſie hat mit den Einkünften des Regenten zu thun, welche man die öconomiſche Staatsklugkeit, oder die Cameralwiſſenſchaft nennen kan. Der andere Gegenſtand der Staatsklugheit iſt das Gewerbe, der Nutzen und die Sicherheit der Unterthanen ſelbſt unter einander. Der dritte aber iſt der Nutzen und die Sicherheit des ganzen Staates, in Abſicht auf andere Staaten.

Dreyfaches Object der allgemeinen Staatsklugheit.

Die Klugheit zu herrſchen im engern Verſtande.

Die Camerawiſſenſchaft.

§ 790.

Hauptregel der Klugheit zu herrſchen.

Der Hauptſatz, welcher hier zum Grunde geleget werden muß, iſt dieſer: daß es entweder dem Regenten und den Unterthanen zugleich wohl ſeyn müſſe, oder daß keines unter beyden eines gegründeten Wohlſtandes genieſſen könne. Denn da der Staat dem Regenten die Majeſtätsrechte eben zu ſeinem Beſten und zu ſeiner Sicherheit hat auftragen müſſen: ſo wird auch der Zweck hinwegfallen, wenn der Wohlſtand und die Sicherheit des Regenten als das Mittel dazu dahinfällt. Und weil hinwiederum das Vermögen der Regenten kein inhärirendes, ſondern ein relativiſches iſt, welches theils darauf beruhet, wie die Unterthanen gegen ſie geſinnet ſind, theils auch auf der Macht, mit welcher ſie ihnen zur Ausführung ihrer Zwecke behülflich ſeyn können; ſo kan auch das Wohlſeyn der Regenten ohne das Wohlſeyn ihres Landes nicht beſtehen, und die Regenten ſind um ſo viel mächtiger und glücklicher, ie in beſſerm Zuſtande das Land iſt, und ie beſſer es gegen dieſelben geſinnet iſt. Demnach werden gute Politici ſowohl durch das Gewiſſen, als durch die Klugheit verbunden, alle drey Endzwecke der Staatsklugheit zuſammen zu nehmen.

Fehler der Machiavelliſten, Republicaner und anderer hierwieder.

Hierwieder verſtoſſen die Machiavelliſten, welche nur auf den Nutzen des Regenten, und auf das Anſehen

des

des Staates in Abſicht auf andere Staaten ſehen. Ferner die Republicaner, welche nur auf den Nutzen der Unterthanen und auf die Macht des Staates gegen andere Staaten bedacht ſind. Und endlich auch diejenigen Politici, welche ſich nicht anders aufführen, als ob die Regenten nur auf ihre Rechte und ihren Nutzen, und auf die Vortheile des Staates, gegen andere Staaten gerechnet, nicht aber auf das Gewerbe und den Privatnutzen der Unterthanen eben ſo wohl zu ſehen hätten, oder kurtz, welche meinen, daß ſie nur auf die öffentlichen Geſchäfte, nicht aber eben ſowohl auf die Privatgeſchäfte der Bürger ſehen müſten.

§ 791.

Daß die erklärten Grundkräfte der Klugheit der Privat- und Staatsklugheit gemein ſind.

Die Grundkräfte der Klugheit haben die Privat- und Staatsklugheit mit einander gemein. Nur müſſen wir hier die Puncte genauer beſtimmen, worauf die Staatsklugheit ihre Aufmerckſamkeit zu richten, und von welchen ſie Erfahrung einzuziehen hat.

§ 792.

Worauf man bey der Staatsklugheit ſeine Aufmerckſamkeit zu richten, und wovon man Erfahrung einzuziehen hat.

Es gehöret nemlich dazu: 1) Die Erkenntniß der phyſicaliſchen Beſchaffenheit des Staates, nemlich theils des Landes, der Städte, Oerter und Nutzungen derſelben, theils der Bürger, ihrer Menge, Leibes- und Gemüthsart, theils der Gemüther der Regenten und derer, die am

Ruder ſitzen. 2) Die Erkenntniß der politiſchen Verfaſſungen des Staates, nemlich theils der Regimentsform und bürgerlicher Geſetze, theils der Kirchenverfaſſungen, der Statuten, Rechte und Gebräuche beſonderer Oerter und Geſellſchaften. 3) Die Erkenntniß der oeconomiſchen Staatsverfaſſung, nemlich ſo wohl die Nachricht von der Einrichtung des Hofes, der Collegien, Cammern, von dem Aufwande und den Einkünften deſſelben, als auch von dem Vermögen und der Nahrung der Bürger. 4) Die Erkenntniß anderer Staaten und ihrer Verknüpfungen mit dem unſrigen, ingleichen von dem Intereſſe und den Maximen eines iedweden Volckes.

§ 793.

Allgemeine Regeln der Staatsklugheit. Erſte Regel.

Nunmehro wollen wir in Anſehung der Staatsklugheit überhaupt zuförderſt folgende Regeln bemercken. 1) Die Religion muß in gutem Stande ſeyn und erhalten werden. Denn die wahre Religion iſt nicht nur der Hauptzweck des menſchlichen Lebens, § 213, ſondern es iſt auch die Religion der wahre Grund der Sicherheit weltlicher Staaten, § 606. 2) Die Wiſſenſchaften, Künſte und Handwercker müſſen im Flore ſeyn, und zum Behuf der erſtern die Freyheit zu dencken geſchützet werden. Denn auf denſelben beruhet die Erlangung theils

Andere Regel.

 des

des Hauptzweckes, theils der Nebenzwecke des menſchlichen Lebens. Und der Staat wird auch dadurch mächtig und anſehnlich, und die Leute werden dadurch mannigfaltiger unter einander verbunden, und ie mehr und mehrerley ſie haben, daß ſie erhalten und ſicher beſitzen wollen, deſto mehr muß ihnen an der Erhaltung des Staats gelegen ſeyn, von deſſen öffentlicher Sicherheit ihr Privatintereſſe abhanget, daher ſie hierdurch Patrioten vor demſelben werden. 3) Was der Sicherheit des Staates zuwieder lauft, muß nicht geduldet werden. Z.E. Die Ausbreitung der Atheiſterey und aller ſolcher Meinungen, welche der Tugend, oder dem tugendhaften Wohlſtande wiederſtreiten, iſt auch der Staatsverfaſſung ſchädlich. Verdächtige Geſellſchaften ſind nicht zu dulden u. ſ. f. Dritte Regel.

§ 794.

4) In der Wahl der Miniſter und Officianten iſt groſſe Vorſichtigkeit nöthig, daß man die Aemter nicht boshaftigen oder unverſtändigen Leuten anvertraue, oder einem zu viel auftrage, oder die fähigſten Leute etwa wegen ihres niedrigen Urſprunges ſitzen laſſe, ohne daß ſie das gemeine Weſen recht nutzen kan. Vierte Regel. 5) Die Regenten müſſen auf die Officianten ſelbſt Achtung geben, weil ſie die Aemter in ihrem Nahmen und in ihren Geſchäften verwalten, und weil man die Klugheit in der Aufſicht über die nächſten Fünfte Regel.

Mittel ſeiner Endzwecke niemanden an ſei-
Sechſte Re-
gel.
ner ſtatt auftragen kan, § 668. 6) Die Regenten müſſen über ihre Befehle an die Officianten gantz genau halten, über die bürgerlichen Geſetze aber nur, nachdem es die Klugheit erfodert. Denn wenn ſie nicht ſicher ſind, daß ihre Befehle genau ausgerichtet werden: ſo hat ihr gantzes Regiment keine Sicherheit. Es geſchiehet ſelten, daß hier die Klugheit eine Ausnahme erfordert. Hingegen da die bürgerlichen Geſetze nur deswegen gegeben und allgemein eingerichtet werden muſten, damit ſie wenigſtens in den meiſten Fällen gute Dienſte thäten: ſo ſind ſie viel mehrerer Ausnahmen fähig, welche aber zu beſtimmen niemand als der Regente ein äuſſerliches

Siebente Regel.
Recht hat. 7) Der Kriegsſtaat muß in guter Verfaſſung ſeyn. Denn auf demſelben beruhet die Sicherheit und das Anſehen des

Achte Regel.
Reiches. 8) Es muß beſtändig einiger Vorrath an Gelde und andern Nothwendigkeiten in Bereitſchaft ſeyn, weil das gemeine Beſte vielmahl mit Geſchwindigkeit

Neunte Regel.
ausgeführet werden muß. 9) Um die Unterthanen zur Tugend und zu guten Sitten anzugewöhnen, vermag ein gutes Exempel der Regenten mehr als alle Geſetze.

§ 795.

Regeln die Gerechtſame der Ma-
Was aber erſtlich inſonderheit die Mittel anlanget, die Gerechtſame der Majeſtät

ſtät aufrecht zu erhalten: ſo iſt 10) nöthig, daß eine vielfache und denaue Subordination im Lande ſey. Denn dadurch können die Unterthanen am beſten im Zaume gehalten werden. 11) Einer Perſon muß nicht zu viel aufgetragen werden, und unter den Subordinirten muß immer wieder das Intereſſe des einen von dem andern dependiren, dergeſtalt, daß immer einer den andern wiederum brauchet. Denn ſolchergeſtalt kan einer zu mächtig werden, und ſie werden alleſamt durch ein vielfaches Band unter einander verknüpft. 12) Sonderlich muß man ein wachſames Auge haben, daß man nicht den bürgerlichen Verfaſſungen unter dem falſchen Vorwande der Religion Eintrag thue, weil das Herz des Pöbels dadurch leicht aufgebracht werden kan.

jeſtät aufrecht zu erhalten. Zehente Regel. Eilfte Regel. Zwölfte Regel.

§ 796.

In Abſicht auf die innerliche Verfaſſung des Landes wird erfordert, 13) daß nicht allzu viele Cameralgüter ſind, ſondern lieber Abgaben gefordert werden. Denn was einem eigenthümlich gehöret, dafür wird er fleißiger ſorgen, als wenn ihm ſonſt nur die Verwaltung davon aufgetragen iſt. Jedoch iſt dieſes nicht davon zu verſtehen, wenn die Nutzungen gewiſſer Güter den Beamten an ſtatt der Beſoldungen angewieſen werden können, weil alsdenn der angeführte Grund hinweg fällt, und dem Lan-

Regeln in Anſehung der innerlichen Verfaſſung des Landes. Dreyzehente Regel.

de

de dadurch eine groſſe Erleichterung geſchaffet wird. 14) In den Abgaben muß die Billigkeit beobachtet werden, z. E. daß diejenigen am meiſten geben, welche es am beſten geben können u. ſ. f. denn die Unterthanen werden ſonſt zur Abtragung derſelben nicht willig ſeyn. Es iſt aber unmöglich ihnen alle Ausflüchte zu beſchneiden, wenn ſie glauben, daß ſie im Gewiſſen eine andere innerliche Befugniß übrig behalten.

Vierzehente Regel.

Funfzehente Regel.

15) Die Auflagen müſſen alſo eingerichtet werden, daß ſie nicht allzuſchwer und uncharacteriſtiſch einzutreiben ſind. Denn es müſſen ſonſt zu viele Leute dazu gehalten werden, in vielen Fällen wird man doch darum betrogen werden, und man wird zu unnöthigen Streitigkeiten und Beſtrafungen der Unterthanen Anlaß geben.

Sechzehente Regel.

16) Diejenigen Güter im Lande, welche noch keinen Eigenthumsherrn haben, können zwar füglich zur Cammer des Regenten gezogen werden, iedoch iſt darauf zu ſehen, daß nicht etwan ein gemeines Uebel daraus entſtehe, z. E. wenn man die reiſſenden Thiere zu tödten verbieten wollte, oder daß nicht etwan ein gemeiner Nutzen dadurch verhindert werde, weil es alsdenn an einer Auflage genug iſt, z. E. bey Bergwercken, Schiffahrten, Fiſchereyen, u. ſ. f.

Siebzehente Regel.

17) Das Recht Münzen zu ſchlagen kan Privatperſonen nicht füglich überlaſſen werden, weil ſie daſſelb:

ſelbe zu einem ſolchen Betruge leicht miß-brauchen könten, welcher ſich im Handel und Wandel ordentlicher Weiſe nicht entdecken läßt.

§ 797.

18) Die Geſetze müſſen deutlich und ge-wiß ſeyn. Denn ſie werden ſonſten der Ver-drehung der Boshaftigen ausgeſetzt, und es entſtehen auch unzehlige unnütze und ſchädliche Streitigkeiten. 19) Sowohl die Geſetze, als die Strafen müſſen nach der Beſchaffenheit der Unterthanen eingerichtet werden. Die Strafen können dahero bald mehr am Leibe, bald mehr an Ehre oder Gütern, oder durch den Verluſt gewiſſer Rechte geſchehen. Je mehr aber die Ue-bertretung überhand nimmt, oder ie mehr dadurch das gemeine Beſte und die Sicher-heit deſſelben unmittelbahr angegriffen wird, deſto ſchärfere Strafen müſſen verordnet werden. Daher wird z. E. das Laſter der beleidigten Majeſtät ordentlicher Weiſe ganz recht allezeit am Leben geſtrafet. 20) Die Arten der bürgerlichen Nahrung, wenn ſie gleich binnen dem Lande bleiben, und der ganze Staatskörper nichts dadurch gewin-net, ſind deswegen nicht weniger hochzu-ſchätzen, als dasjenige, was dem Staate Vortheil bringt, weil die öffentliche Beſor-gung des Privatnutzens der Unterthanen ein

Achtzehente Regel.

Neunzehente Regel.

Zwanzigſte Regel.

eben ſo wichtiger Zweck der weltlichen Reiche iſt, als die Vermehrung der Macht und des Reichthumes des ganzen Staates. 21) Wenn das Geld aus einer Hand in die andere gehet: ſo haben mehr Leute Nutzen davon, als wenn es müßig liegt. Daher muß davor geſorget und z. E. nicht allzuviel verarbeitet werden.

Ein und zwanzigſte Regel.

§ 798.

Regeln den Flor des Staates in Abſicht auf andere Länder zu befördern.

Der Flor des Staates in Abſicht auf ſein Verhältniß gegen andere Länder wird unter andern durch folgende Regeln befördert. 22) Das Anſehen des Staates darf nicht geſchwächet werden, weil die Ehre ein Mittel zu den wichtigſten Endzwecken iſt. 23) Es iſt darauf zu ſehen, daß die Waaren, welche im Lande erzeuget werden, ausgearbeitet werden, ingleichen, daß man Waaren aus andern Ländern in der Abſicht einführe, daß man ſie ausarbeite, und alsdenn wiederum ausführe. Denn in allen dieſen Fällen gewinnet der ganze Staat dadurch. Hingegen 24) ſind fremde Waaren, die im Lande verthan werden, nicht leicht einzuführen, wenn ſie nicht nöthig ſind, oder wenn man nicht einen andern gleichwichtigen Vortheil davor erhält. Denn indem das Geld davor aus dem Lande geführet wird: ſo wird die Macht des Staates dadurch geſchwächet. Jedoch ſind

Zwey und zwanzigſte Regel.

Drey und zwanzigſte Regel.

Vier und zwanzigſte Regel.

darunter die Mittel der Kunſt und Geſund-
heit nicht zu verſtehen, weil der Beſitz der-
ſelben mit zu den wichtigſten Endzwecken ge-
höret. Eben ſo wenig ſoll auch ordentli-
cher Weiſe das Geld ſelbſt ausgeführet wer-
den; wenn nicht ein gröſſerer oder gleich
groſſer Nutzen es erfordert. 25) Es iſt nöthig, den Staat durch gute Festungen zu verwahren. Denn es iſt viel ſchwerer, bey erfolgtem Verluſte die Wiedererſtattung zu erlangen, als den Verluſt ſelbſt zu verhindern. Inſonderheit haben kleine Staaten darauf zu ſehen, damit ſie nicht von den mächtigern verſchlungen werden, ehe ihnen andere zu Hülfe kommen können. 26) Mit andern Reichen muß man gute Freundſchaft oder gar Bündniſſe unterhalten. Denn die Freundſchaft befördert die gemeine Wohlfarth, vermöge der Geſelligkeit der menſchlichen Natur. Die Bündniſſe aber vermehren die Macht und Sicherheit des Reiches, weil verbundene Reiche in ſo weit als eins anzuſehen ſind. 27) Der Nutzen derjenigen Staaten, ohne welchen der unſrige gar nicht beſtehen kan, oder Schaden leidet, iſt als unſer eigener anzuſehen, und es iſt rathſamer, demſelben bey Zeiten Hülfe zu leiſten, als es aufs äuſſerſte kommen zu laſſen. Hingegen da gantze Staaten als ſo viel einzelne Perſonen anzuſehen ſind, welche ſich im Stande der Natur befinden, und da-

Fünf und zwanzigſte Regel.

Sechs und zwanzigſte Regel.

Sieben und zwanzigſte Regel.

dahero auch dem Rechte der Natur genau unterworfen ſind: ſo kan kein Staat die Befugniß haben, einen andern bloß darum, weil er ihm zu mächtig wird, an ſeinen wohlgegründeten Rechten zu hindern, oder ihn gar anzufallen. Denn da er ſich durch Bündniſſe mit andern gegen die allenfalls zu beſorgende Gewaltthätigkeit deſſelben ſchon in Sicherheit ſetzen kan: ſo wäre der Schade, welchen man dem andern zufügte, kein einziges Mittel der Noth ſich ſelbſt zu retten. Und mithin bekommt man dadurch auch kein Befugniß, von den ordentlichen Pflichten des Rechtes der Natur eine Ausnahme zu machen. 28) Der Ueberfluß an Gelde und allerley Gütern, welcher ſich in einem Lande befindet, oder von andern Orten dahin gezogen wird, iſt zwar ein Grund der Möglichkeit zum Flor eines Landes, nemlich daſſelbe glücklicher und mächtiger zu machen; iedoch befördert er die Glückſeligkeit deſſelben nur unter der Bedingung, dafern auch ein guter Gebrauch davon gemacht wird. Es iſt daher auf das eine ſowohl als auf das andere zu ſehen. Hieraus flieſſen viele wichtige Folgen. Z. E. Es iſt bey der Verwaltung des gemeinen Weſens ſorgfältig darauf Achtung zu geben, daß nicht die Fähigkeit das Geld und allerley Ueberfluß wohl zu gebrauchen abnehme. Dergleichen aber geſchiehet, wenn die Tugend und wahre Religion,

Acht und zwanzigſte Regel.

gion, inſonderheit die Mäßigkeit, Zucht und Keuſchheit, Arbeitſamkeit, Tapferkeit u. ſ. w. in Verfall kommen, ingleichen wenn die Wiſſenſchaften und Künſte in Abnahme gerathen, und dargegen Gottloſigkeit, Schwelgerey, Unzucht, Faulheit, Weichlichkeit, ein eiteler und verkehrter Geſchmack u. d. g. einreiſſen. Dieſen Verderbniſſen iſt bey den Unterthanen, und noch mehr bey den Regenten, vorzubauen. Ferner folget daraus, daß diejenigen Unrecht haben, welche ſich einbilden, daß Verſchwendung und Schwelgerey einem Staate nichts ſchaden, ſo lange nur das Geld im Lande bleibe. Denn obgleich der Schade noch gröſſer und ſichtbarer iſt, wofern das Geld dadurch gar aus dem Lande gehet: ſo iſt doch auch klar, daß der Schade ſchon ſehr groß iſt, wenn gleich das letztere noch nicht geſchiehet, wiewohl es gemeiniglich auch nicht lange auſſenbleibet. Denn darzu, daß ein Land von ſeinem Gelde und Zufluß an Gütern einen guten und dauerhaften Gebrauch mache, iſt eine gute Verfaſſung in denen Familien, und eine kluge Ordnung des Hausweſens unentbehrlich, damit ſowohl zu rechter Zeit geſpahret, als aufgewandt werde. Die Schwelgerey und Verſchwendung aber verderbet die Gemüther und die Sitten, daraus alle Laſter entſpringen, und wovon inſonderheit eine ſchlechte Erziehung der Jugend abhanget, daher es hernach dem gemeinen Weſen an

tüchtigen Bürgern fehlet, oder ihm doch eine groſſe Anzahl dererjenigen abgehet, welche wohl zu gebrauchen geweſen wären. Es ſcheinet zwar, als erhielte man durch die Schwelgerey den Vortheil, daß das Gewerbe der Einwohner blühe, und das Geld fein aus einer Hand in die andere gehe. Allein es flieſſet vielmehr nur durch viele Hände hindurch, ohne daß es den meiſten in der That Nutzen ſchaffet. Man wird hieraus urtheilen können, durch was vor Vorſichtigkeit der Flor der Handlung den Ländern nützlich gemacht werden muß, und mit was vor Einſchränckung der Vortheil, den man davon zu erwarten pfleget, anzunehmen iſt.

Ende der Klugheitslehre.

Ordnung

der Wiſſenſchaften und Capitel in vorſtehender Anweiſung vernünftig zu leben.

Die Thelematologie.

Cap. I Von dem Endzwecke der Thelematologie und dem menſchlichen Willen überhaupt § 1 : 27

Cap. II Von dem Vermögen des menſchlichen Willens § 28 : 36

Cap. III Von der Freyheit des menſchlichen Willens § 37 : 57

Cap. IV. Von den allgemeinen Eigenſchaften, welche ſich an den Begierden der Menſchen, zum Theil auch an dem freyen Wollen finden, und welche ſelbſt etwas anderes als eine Begierde ſind § 58 : 88

Cap. V Von den Grundbegierden überhaupt § 89 : 95

Cap. VI Von denenjenigen allgemeinen Eigenſchaften der Begierden überhaupt, welche ſelbſt Begierden ſind § 96 : 110

Cap. VII Von den menſchlichen Grundbegierden § 111 : 142

Cap. VIII Von den thieriſchen Grundtrieben § 143 : 154

Die Ethik.

Cap. I Von der Tugend überhaupt, und denen dahin gehörigen Begriffen, wie auch von den moraliſchen Wiſſenſchaften überhaupt § 155 : 206

Cap. II Von dem Endzwecke des menſchlichen Lebens § 207 : 223

Cap. III Von der tugendhaften Einrichtung des Gemüthes und übrigen Zuſtandes in unmittelbarer Abſicht auf den Hauptzweck des menſchlichen Lebens § 224 : 248

Cap. IV Von dem moraliſchen Böſen § 249 : 271

Cap. V Von den Mitteln, das Böſe wiederum hinwegzuſchaffen, und die guten Handlungen wieder das Böſe zu ſtärcken und zu befördern § 272 : 291

Cap. VI Von der Zufriedenheit und dem Vergnügen, als dem Nebenzwecke des menſchlichen Lebens § 292 : 305

Cap. VII Von den Pflichten in Anſehung des Vergnügens und Mißvergnügens § 306 : 316

Die natürliche Moraltheologie.

Cap. I Von den unmittelbahren Pflichten gegen GOtt überhaupt, und dem Gehorſam inſonderheit § 317 : 320

Cap. II Von den beſondern Pflichten gegen GOtt in Anſehung des Verſtandes oder Willens § 321 : 333

Cap. III Von dem vernünftigen Glauben, als einer Pflicht gegen GOtt in Anſehung des Verſtandes und Willens zugleich § 334-356

Cap. IV. Von den äuſſerlichen Pflichten gegen GOtt § 357-361

Das Recht der Natur.

Cap. I. Von dem Rechte der Natur überhaupt; das iſt, von den Gründen deſſelben, und den mancherley Arten der darinnen vorkommenden Pflichten und Befugniſſe § 362-403

Cap. II Von Entſcheidung ſtreitender Pflichten und Befugniſſe § 404-437

Cap. III Von den allgemeinen Pflichten und Befugniſſen gegen alle Menſchen § 438-466

Cap IV Von denenjenigen Pflichten, welche wegen der Pflichten gegen andere Leute uns in Anſehung unſerer ſelbſt obliegen; oder: was man zu thun habe, um ſelbſt zu einem guten Mitgliede der menſchlichen Geſellſchaft tüchtig zu ſeyn § 467-488

Cap. V. Von den Contracten oder Verträgen § 489-515

Cap. VI Von dem Rechte des Eigenthums § 516-546

Cap. VII Von dem Eheſtande § 547-572

Cap. VIII Von den Pflichten und Befugniſſen der Eltern und Kinder gegen einander § 573-585

Cap. IX Von den Eydſchwüren § 586 - 601
Cap. X. Von den Pflichten und Befugniſſen der Obrigkeit und Unterthanen § 602 - 645
Cap. XI Von den Pflichten und Befugniſſen freyer Völcker gegen einander § 646 - 665

Die Klugheitslehre.

Cap. I Von der Klugheitslehre überhaupt § 666 - 675
Cap. II Von den Grundkräften der menſchlichen Klugheit § 676 - 712
Cap. III Von der Erkenntniß der menſchlichen Gemüther § 713 - 745
Cap. IV Von den Mitteln der Ehre, Liebe und Freundſchaft § 746 - 773
Cap. V Von zweckmäßiger Einrichtung des gemeinen Weſens § 774 - 787
Cap. VI Von der zweckmäßigen Verwaltung des gemeinen Weſens § 788 - 798

Regiſter
der vornehmſten Sachen.

Die Zahlen zeigen die §§ an.

A.

Aberglaube 259
Abſicht ſiehe Endzweck.
Abgeſandten, ſiehe Geſandten.
Actiones, animales, vitales et naturales 30
erſte Actionen was ſie, und wie vielerley Arten derſelben ſind 41, ſiehe Thaten.
Aergerniß 472
Unterſchied des gegebenen und genommenen 472
wie man durch erlaubte Dinge ärgern kan 473
Affecten 78
Eintheilung derſelben und wie ſie entſtehen 78
ſind in gehöriger Maaſſe nicht zu verwerfen 237
mit denſelben ſind gewiſſe Veränderungen des Leibes verknüpft 87
Nutzen dieſer Einrichtung 88
müſſen beherrſchet werden 237, 303
hindern die Seele 78
machen uns im urtheilen partheyiſch 342
Alter, daſſelbe ſoll man ehren 456
Angenehm, was es iſt 24, 149
Angſt 83
Arbeitſamkeit, im weiten und engen Verſtande 229
lieget den Menſchen ob 229, 288, 310
Argliſt 765
Ariſtocratie 778
Aufführung, gute, iſt eine Grundkraſt der Klugheit 678
Regeln derſelben 688:696
Aufmerckſamkeit 29
äuſſerliche und innerliche 29
Verbindlichkeit dazu 232, 234
iſt eine Grundkraft der Klugheit 677
Objecte derſelben bey der Klugheit 678:680

Aufrichtigkeit 439, 495
ſind wir andern ſchuldig 439
Wirckung derſelben bey den Contracten 495

B.

Befugniß 200
gehet nicht weiter als ſein Grund 399
höret durch den Mißbrauch auf 401
freye und verbindliche Befugniſſe 201
edlere und unedlere 201
fordernde und verwehrende 388
innerliche und äuſſerliche 389
denen äuſſerlichen reſpondirt nicht allezeit eine Verbindlichkeit 396
äuſſerliches iſt im Gewiſſen gar kein Recht 398
determinirte und undeterminirte 391
vollkommene und unvollkommene 392
allgemeine der Menſchen gegen einander 458
entſtehen aus den allgemeinen Pflichten 458
ſtreitende Befugniſſe 404
wiederſprechen einander nicht 404
wie ſie unter einander zu entſcheiden ſind 426 - 432
wie ſie zu entſcheiden, wenn ſie ſich mit Pflichten collidiren. 421
wie die Gröſſe der Befugniſſe zu ermeſſen 416
Siehe Recht
Begehren, was es iſt 9, 23
Begierden 23, 58, 97
woher man weiß, daß ſolche in uns ſind 58
es giebt gantz und gar böſe Begierden 262
alle begreiffen zugleich in ſich die deutlichſte Vorſtellung des Objects 97, 99
die Verabſcheuung des Gegentheils 98
des Schmerzens und der Beſchwerlichkeit 98
das Verlangen unſerer Exiſtentz 101
nach der Sicherheit ihres Objects 102
immer in Beſchäftigung zu ſeyn 103
nicht vergeblich zu agiren 104

Begierden, nach Möglichkeit 105, 236
nach Glückſeeligkeit 106
ſind der Grund des moraliſchen Geſchmacks 108
können gereitzet 58, 59
und beſänftiget werden 69
in denſelben können habitus entſtehen 71
wie man ſolche in denen unedlern verhindern kan 72
bey denenſelben muß man ſich um das nächſte Object bekümmern 152
die Verwirrung verhüten 235
und ſie einander ſubordiniren 236
erſte Begierden 89
weſentliche und zufällige 90
wenn Begierden erſte Grundkräfte der Seelen ſind 94
aus andern erzeugte 74
die Erklärung derſelben iſt oftmahls ſehr ſchwer 77
bey welchen Umſtänden ſich neue Begierden erzeugen können 75
wie viel einfache Arten erzeugter Begierden möglich ſind 76
erzeugte Begierden müſſen ihren Grundbegierden ſubordiniret werden 243
wie der Streit derſelben entſtehen 98
Siehe Trieb- und Grundbegierde.
Begriffe, einige ſind uns angebohren 92
warum wir uns derſelben nicht bewuſt ſind 92
Bekenntniß GOttes iſt eine äuſſerliche Pflicht 358
Beleidigen 331, 444
ſollen wir niemand 444
welche Beleidigung bloß ſcheinbar iſt 445
Belohnung, geſetzliche 189
remotive und poſitive 196
natürliche und willkührliche 197
warum die willkührliche nöthig iſt 197
Bequemlichkeit, Pflichten derſelben 378
Beruff 416
natürlicher 488
iſt vor göttlich zu halten 488
beſonderer 488

Beſcheidenheit 443
Beſtien haben eine angebohrne Idee von ihrem Körper 144
ſind keines Vergnügens fähig 25
auch keines Glückſeligkeitstriebes 107
woraus die Wirckungen derſelben zu erklären ſind 147
haben keine Vernunft 147
die Seelen derſelben ſind nicht unſterblich 219
Siehe Thier.
Betrachten 29
Betrügen 534
Betrübniß, wenn man ihr nachhänget 305
Beweis 340
aller vernünftiger Beyfall gründet ſich darauf 340
Bewegungsgrund 58, 59
der Bewegungsgründe unterſchiedene Arten 59
Grund ihres Vermögens 60
nach was vor Proportion ſie wirken 61
wodurch die Wirckung derſelben in dem Willen befördert und gehindert wird 62
Bewuſtſeyn, daſſelbe hat beſondere Bedingungen 92
wodurch es aufgehalten wird 226
Beyfall, iſt eine Wirckung des Verſtandes und Willens zugleich 335, 336
welcher Satz der höchſte Grund des Beyfalls im Verſtände iſt 337
auf wie vielerley Art derſelbe hervorgebracht wird 338, 339
Arten des vernunftmäßigen Beyfalls 340
muß ſich auf Beweis gründen 340
wodurch man von einem vernünftigen Beyfall abgehalten werden kan 342, 344
unvollſtändiger Beyfall 344
wenn er vernünftig oder unvernünftig iſt 344
Siehe Glaube.
Billigkeit 369
Blut, warum es manche nicht ſehen können 85
Böſes,
moraliter Böſes 187, 256
vornehmſte Arten deſſelben 258

Böſes, die Urſache deſſelben iſt in dem Menſchen ſelbſt zu ſuchen 251-257
Neigungen dazu ſind dem Menſchen angebohren 250
es iſt allgemein 249
nur die Möglichkeit davon kan GOtt zugeſchrieben werden 253
die wirckliche Entſtehung deſſelben folgt nicht aus der Einſchränckung des menſchlichen Weſens 255, 257
deſſen Fortpflanzung iſt möglich 257
ziehet ſehr groſſen Schaden nach ſich 268-271
wird von GOtt ewig beſtraft 190
die Vernunft lehret Mittel zur Verbeſſerung deſſelben 283-291
welche aber doch nicht vollkommen möglich iſt 274, 275
Siehe Laſter und Uebel.
Bosheit im engern Verſtande 266

C.

Cameralwiſſenſchaft 789
Character eines Menſchen, was er iſt 724
Colliſion, mögliche Fälle derſelben 417
der Pflichten mit andern Pflichten 418, 419
der Pflichten und Befugniſſe 421-425
der Befugniſſe mit Befugniſſen 426-432
der Pflichtleiſtungen 420
Compliment 120
Contracte 489
einſeitige und zweyſeitige 490
ausdrückliche und ſtillſchweigende 496
müſſen aufrichtig und mit Klugheit geſchloſſen werden 495
ohne freyen Gebrauch der Vernunft kan man keine ſchlieſſen 501
rechtmäßige müſſen gehalten werden 491, 495
bringen vollkommene Pflichten und Befugniſſe hervor 494
doch haben ſie nicht alle gleich viel Verbindlichkeit 493

Contracte, was die Gültigkeit derſelben aufhebet 497, 499. 500, 502
wiefern die Unmöglichkeit die Verbindlichkeit aufhebt 496
was für Ausflüchte dieſelbe nicht aufheben 498
die paciſcirten Dinge müſſen in unſrer Gewalt ſtehen 503
müſſen ordentlich freywillig ſeyn 511
dabey darf man ſich nicht allezeit der äuſſerlichen Rechte bedienen 512
erzwungene, ob und wie ferne ſie eine Verbindlichkeit haben 504 : 510
erzwungene im Kriege ſind gültig 508, 660
der Vorfahren, warum ſie die Nachkommen verbinden 629

D.

Dankbarkeit 327, 453
Verbindlichkeit dazu gegen GOtt 327
gegen andere 453, 455
Danckſagung gegen GOtt 328
Decorum, ſiehe Wohlſtand.
Democratie 779
Demonſtration 338
Demuth 309
Bewegungsgründe dazu 309
gegen GOtt 333
Dependentz, was ſie iſt 166
der Geiſter von einander 133, 166
der Dependentz von GOtt muß man gemäß agiren 171 : 173
dazu muß ein Grundtrieb vorhanden ſeyn 133
der Kinder von den Eltern iſt ein Grund ihrer Pflichten 583
Determination 39
Deutlichkeit, Begierde derſelben iſt ein Theil des Triebes nach Wahrheit 117
Dienſtleiſtung, verbindet zur Danckbarkeit 455

Dienſtleiſtung, die Menſchen ſollen einander gegen billige Erſetzung dienen 448
öfters müſſen ſie einander umſonſt dienen 449-452
ob man ohne der Welt zu dienen von ſeinen Einkommen leben darf 486
Diſpenſation 202
iſt mit der Nachſicht nicht zu verwirren 202
Dißimuliren, ſiehe Verſtellung.

E.

Eheſtand, Gründe deſſelben 547, 548, 561
Erklärung 551, 563
Wichtigkeit der Pflichten deſſelben 551
Verbindlichkeit deſſelben entſtehet nicht bloß aus dem Weſen des Contractes 552
wenn der Ehepact ungültig iſt 553
wodurch er nicht aufgehoben wird 554-557
wodurch er aufgehoben wird 558
in demſelben iſt die Keuſchheit nöthig 307
ſoll auf Zeit Lebens geſchloſſen werden 559
Nutzen des Eheſtandes für die Eheleute ſelbſt 562
wiefern alte Leute deſſelben fähig ſind 563
ob er zwiſchen mehr als zwey Perſonen ſtatt findet 564-567
ob iedermann zu heyrathen verbunden iſt 560
ob es nach dem Rechte der Natur verbothene Grade giebt 568
Ehebruch 570
Ehre 120, 332, 747
äuſſerliche 263, 748
innerliche 748
allgemeineſte 747
allgemeine und beſondere 748
die höchſte gebühret GOtt 332
das Alter ſollen wir ehren 456
iſt entweder eine abſolute oder relativiſche 749
Urſachen der Ehre 750, 751
Hinderniſſe der Ehre 752

Ehre,

Ehre, Regeln von Erlangung und Erhaltung derſelben 752-759

Ehrbegierde, warum ſie ſo ſtark iſt 120
- ſoll eingeſchränket werden 309

Ehrfurcht vor GOtt 332

Ehrgeitz 263
- edlere und unedlere Arten deſſelben 263
- iſt ſchändlich und ſchädlich 264
- wie aus demſelben Hochmuth entſtehen kan 264
- iſt von dem herrſchenden Vollkommenheitstriebe unterſchieden 264

Eiferſucht 82

Eigenliebe 112, 127
- wenn ſie ein Verderbniß des Willens iſt 260
- befördert die στοργὴν bey den Menſchen 153

Eigennutz 260

Eigenthum, was es iſt 516
- findet im Stande der Natur ſtatt 517-521
- Object deſſelben im Stande der Natur 522
- welches aber im Stande der Republicken erweitert werden muß 523
- darf ſich nicht auf Menſchen erſtrecken 524
- wie es im Stande der Natur urſprünglich erlanget wird 528
- wie es von einem auf den andern abgeleitet wird 529-532
- deſſelben ſind auch Kinder und Raſende fähig 533
- wenn es unrechtmäßig iſt 534
- iſt ein vollkommenes Recht und bringt das Recht mit ſich auf Wiedererſtattung zu dringen 535
- wie weit es vertheidiget werden darf 536
- wenn die Pflichten deſſelben eine Ausnahme leiden 537

Einſchränkung, des menſchlichen Weſens macht die Sünde nur möglich 255, 256
- ſoll die Menſchen zum Glauben willig machen 353

Eitel, im weiten und engern Verſtande 266

Eckel 85

Eltern, haben die Pflicht die Kinder zu erziehen 549, 590, 573

Eltern

Eltern, Pflichten derſelben in Anſehung der Erbſchaft 574
Rechte derſelben 575
haben das Recht zu züchtigen 577
Pflichten gegen dieſelben ſind entweder Pflichten der Danckbarkeit 581
oder entſpringen aus der natürlichen Dependenz 583
oder aus beyden zugleich 584
können durch bürgerliche Anſtalten nicht verändert werden 585
ſoll man die Kinder nicht wegnehmen, um in einer andern Religion zu erziehen 634
Empfindung 29
äuſſerliche und innerliche 29
Endzweck 13
ſubjectiviſcher, objectiviſcher und formaler 13
mittlerer, fernerer, abſoluter 15
höchſter oder herrſchender 18, 733
iſt entweder Vergleichungsweiſe, oder ſchlechterdings der höchſte 18
Hauptzweck, Nebenzweck 16
coordinirte Endzwecke 16
ſubordinirte 17
poſitive und negative Subordination derſelben 17
aus dem Wollen des Endzwecks entſteht das Beſtreben nach Mitteln 68
wie man ſich ſeine Zwecke erleichtern ſoll 706 : 708
wie man ſich derſelben verſichern ſoll 709 : 711
wie man ſich das Beſtreben darnach vielfältig nützlich machen ſoll 712
Enthaltung (continentia) was ſie iſt 306
verſchiedene Arten derſelben 307 : 312
Gabe derſelben 572
Entſchluß 22
ruhender und wirckſamer 22
wie man den Entſchlieſſungen zu ſtatten kommt 51, 60
Erfahrung, Entziehung derſelben iſt eine Grundkraft der Klugheit, und wie ſolche anzuſtellen 681
Erkenntniß, menſchliche muß verbeſſert werden 230 : 234
ſein ſelbſt iſt nöthig 234

Erkenntniß, um die Erkenntniß GOttes muß man ſich bemühen 234, 321, 324
wie ſie beſchaffen ſeyn ſoll 322 : 324
Erlaubt, was es heißt 185
erlaubte Dinge ſind möglich 185
ſind Proben der göttlichen Güte 185
ziehen keine Belohnung nach ſich 195
können in concreto böſe werden 186
wie erlaubte Vergnügungen ſollen gebrauchet werden 244
Errathen, Kunſt die Urtheile und Meinungen anderer zu errathen 697 : 704
Erſetzung des Schadens, wenn man mit Gewalt darauf dringen kan 459 : 466
geleiſteter Dienſte, wie ſie geſchiehet 539, 542
Erziehung der Kinder, lieget den Eltern ob 549, 550, 573
was dazu gehöret 574
wenn ſie die nächſten Anverwandten haben 569
Eſprit preſent iſt eine Grundkraft der Klugheit 682
Ethik 204
muß in der practiſchen Philoſophie zuerſt abgehandelt werden 204
Eydſchwur 587
Arten deſſelben 593
wie man darauf gekommen 586
iſt erlaubt 586
vermehret die Verbindlichkeit 588, 590
wenn er keine Verbindlichkeit hat 591, 599, 600
ſoll treu und redlich geleiſtet werden 594
ſoll nicht bey Kleinigkeiten und ohne Noth geſchehen 595
ſoll bey GOtt geſchehen 597
wer nicht dazu gelaſſen werden ſoll 596
was davon zu halten, wenn er erzwungen iſt 599
ob GOtt deſſen fähig iſt 601

F.

Falſchheit 765
Faulheit 260

Feinde 441
welche man im weiteſten Verſtande alſo nennet, und die Arten derſelben 679
dieſelben ſoll man lieben 441
wir ſind ihnen nicht ſo viel Verbindlichkeit als einem Freunde ſchuldig 442
wir ſollen nicht ohne Unterſchied mit ihnen vertraut umgehen 442
man kan unangenehme Mittel wieder ſie gebrauchen 442
Fertigkeit, ſiehe habitus.
Form, (formale) 177
formaler Endzweck 13, 43
wenn er mit dem Genuſſe einerley iſt 13
Freude 79
hat oft ihren Grund im Körper 84
Schadenfreude 260
Freundſchaft, woher die Begierde darnach entſpringet 120
iſt ein Zweck des Eheſtandes 562
im engern Verſtande 767
was zur Fähigkeit darzu erfordert wird 768
Regeln davon 769
iſt ohne Tugend unſicher 773
Freunde, im weiteſten Verſtande 679
Arten derſelben 679
Freyheit, hat zuweilen eine politiſche Bedeutung 37
wie die Begierde darnach entſtehet 120
Freyheit im pſychologiſchen Verſtande iſt möglich 21 41
Begriffe derſelben 22, 38, 39, 41, 43
ein gewöhnlicher Begriff davon iſt falſch 40, 52
die Wircklichkeit derſelben wird bewieſen 42
der rechte Begriff derſelben iſt ein Hauptſtück in der Philoſophie 46
erfordert einen vernünftigen Geiſt 45
in derſelben iſt zweyerley Vermögen zu unterſcheiden libertas contradictionis et contrarietatis 38
ſind ihre erſte Actionen 41
wenn ſie wircken kan 45

Freyheit, ſie wird durch die Begierden eingeſchränckt 53
warum ſie von GOtt dem Menſchen gegeben worden 46, 236
freye Thaten ſind der formale Endzweck GOttes 211
machet der Zurechnung der Thaten fähig 38, 42
Arten der Freyheit 52
vollkommene, wenn ſie ſtatt findet 49, 50
unvollkommene 49, 51
iſt den Graden nach ſehr unterſchieden 51, 53
die Unvollkommenheit dabey iſt nicht allezeit ein Fehler 52
Sclaverey derſelben 54
ſoll nicht in Sclaverey gerathen 237
die Begierden müſſen ihr unterworfen werden 237
wodurch ſie geſtärcket wird 287
Actionen derſelben geſchehen ohne determinirenden Grund 47
nicht von ungefehr 48
können ſich nicht beſtändig fortſetzen 71
vollkommene Freyheit, oder libertas indifferentiæ ſeu æquilibri, wenn ſie ſtatt findet 50
Furcht 81
kindliche 331
knechtiſche 331
wer ſich am leichteſten fürchtet 81

G.

Gebeth, im weiten Verſtande 328
im engen und engſten Verſtande 328
Nothwendigkeit deſſelben 328
vollkommenes und unvollkommenes 328
das vollkommene iſt öfters zu verrichten 328
Erhörung des Gebeths 330
Gedult 312
Mittel dazu 312
Geheimniß, was es iſt 279
wenn man Geheimniſſen Glauben beymeſſen ſoll 351, 353
Gehorſam 165, 319

Gehorſam, was uns dazu verbindet 166
beſtändiger gegen GOtt iſt der menſchlichen Natur an ſich möglich 248
iſt die allgemeinſte Pflicht gegen GOtt 319
muß über alle Begierden und Endzwecke die Herrſchaft führen 238
muß mit der Liebe zu GOtt verbunden werden 240
verbindet uns zu einer Art von Glauben 349
das göttliche Verlangen deſſelben iſt keine Herrſchſucht 320
der Kinder gegen die Eltern 584
Geilheitstrieb, woraus er entſtehet 150
was ſich bey den Menſchen gemeiniglich damit verbindet 153
Geiſt, im weiten Verſtande 2
es giebt edlere und unedlere Geiſter 3
davon die edlern des vernünftigen Genuſſes fähig ſind 13
freye Geiſter müſſen in einer ieden Welt ſeyn 42, 210, 211
muß in die Welt wircken können 31
endlicher kan ſich bewegen 32
ieder vernünftiger muß Grundbegierden haben 91
worinnen die Vereinigung der Geiſter beſtehet 125
Geitz 165
iſt von der Begierde nach Reichthum überhaupt unterſchieden 265
Arten deſſelben 265
Geld, warum es eingeführet worden 545
Gemeines Weſen, ſiehe Republick.
Gemüthe 713
ein aufgeräumtes 79
ein niedergeſchlagenes 83, 84
ein verzagtes 86
ein in ihm ſelbſt fröliches iſt eine Grundkraft der Klugheit 685
Erkenntniß deſſelben iſt nicht mit der Vorausbeſtimmung zukünftiger Thaten zu verwirren 714
was bey dieſer Erkenntniß zu unterſcheiden iſt 415

Gemüthe, Regeln zu deſſen Erkenntniß 725:745
zuſammengeſetzte Gemüthsarten 724
Genuß, im engen und weiten Verſtande 13
iſt nicht durchgängig mit dem formalen Endzweck einerley 13
Gerechtigkeit, im engern Verſtande 362
was und wie vielerley ſie in GOtt iſt 192 ſeqq.
Geſandten 661
Eigenſchaften derſelben 662, 664
wenn die Principalen die Unterhandlungen derſelben gut heiſſen müſſen 662
ſind nicht unter der Jurisdiction deſſen, an den ſie geſchicket werden 663
wiefern die Rechte derſelben im Kriege bleiben 665
Geſchmack, ſiehe moraliſcher Geſchmack.
Geſelligkeit 364
iſt den Menſchen natürlich 364, 365
die geſelligen Dienſte müſſen aus Liebe geleiſtet werden 365
Geſellſchaften, Rechte der Regenten darüber 628
Geſetze überhaupt 132, 165
nothwendige und zufällige 183
verbietende und gebietende 184
verbietende müſſen ſtets gehalten werden 184
geſetzliche Verbindlichkeit 133, 162
es giebt zweyerley Uebereinſtimmung mit den Geſetzen 187
was man bey der Colliſion der Geſetze zu beobachten 405 ſeqq.
ob Noth kein Geſetz habe 433
göttliches natürliches Geſetz 168
was uns auf die Unterſuchung der göttlichen Geſetze führe 159, 178, 179:182
Beweiſe von der Wircklichkeit der göttlichen natürlichen Geſetze 168:173
worinnen das höchſte natürliche Grundgeſetz beſtehet 173, 174
ob die natürlichen Geſetze diſpenſabel ſind 202

Geſetze, von dem göttlichen Geſetze haben die Menſchen
eine angebohrne Idee 137
das göttliche Geſetz darf nicht vergeblich ſeyn 189
bekommt von den Belohnungen und Strafen die
Verbindlichkeit nicht 194
wiederſpricht ſich nicht um des Streites der Pflichten
willen 404
bürgerliche Geſetze 612, 613
wie weit ſich der wahre Begriff eines Geſetzes auf
dieſelben appliciren läſſet 167, 613
woher ſie ihre Verbindlichkeit haben 613
womit ſie zu thun haben 614
wiefern ſie natürliche Pflichten und Befugniſſe auf-
heben können 615-618
Gewaltthätigkeit 765
Gewißheit 347
Gewiſſen 132
iſt kein bloß theoretiſches Urtheil des Verſtandes 132
entſtehet aus dem Gewiſſenstriebe 138
muß über alle Endzwecke und Begierden herrſchen
171-173, 238
gutes und böſes 138
vorhergehendes und nachfolgendes 138
zweifelhaftes 138
wie man demſelben abhelfen ſoll 180
gewiſſes 138
irrendes 138
wie man es verbeſſern ſoll 180
wieferne mau demſelben folgen müſſe 179
richtiges 138
ſchlafendes 139
Urſachen deſſelben 140
erwachendes 139
wodurch es aufwachet 141
warum es bey manchen Menſchen nicht aufwachet
141
Gewiſſensbiſſe 142
ſind das ſchrecklichſte Uebel 142
Gewiſſenspflicht 384

568

Gewiſſenspflicht, iſt gewiß oder ungewiß 384
Gewiſſenstrieb, was er ſey 132, 133, 137
iſt ein beſonderer und guter Trieb 134
warum er allgemein ſeyn muß 135, 236
kan gehindert werden 139
machet die Ausübung der Tugend möglich 176
iſt keiner Subordination fähig 238
beweiſet, daß ein natürliches Geſetz ſey 169, 178, 179, 368
Gewohnheit, der Völcker wenn ſie die Natur eines Geſetzes bekommt 630
Glaube in der weiten und engern Bedeutung 334
die gemeine Erklärung davon iſt nicht hinlänglich 334
iſt eine zuſammengeſetzte Wirckung des Verſtandes und Willens 335, 336
warum wir etwas leichte zu glauben geneigt ſind 100
Arten des vernünftigen Glaubens 340
der vernünftige Glaube iſt eine unmittelbahre Pflicht gegen GOtt 345 - 354
kan ſich nie in eine Wiederſpenſtigkeit wieder die Wahrheit verwandeln 356
unvernünftiger Glaube, wie er möglich 342, 343
Glaubensbekenntniß, was die Unterſchreibung deſſelben vor einen Verſtand hat 503
Glück 680
Urſachen deſſelben 680
Glückſeligkeit 106
Stand derſelben iſt bey den Menſchen mit dem Stande der Vollkommenheit einerley 157
derſelben ſind auch die Seelen der Kinder fähig 214
das Verlangen darnach führet die Menſchen auf Nothwendigkeit der Moral 158
ingleichen auf die Wircklichkeit der göttlichen Geſetze 159, 170
darf nicht zum Zwecke des Gehorſams gemacht werden 176
ſie iſt in dieſem Leben der Hauptzweck Gottes nicht 216
kan auch in dieſem Leben nicht erlanget werden 292
wodurch ſie möglich gemacht wird 106

Glückſeligkeit, warum ſie von den Menſchen immer
in andern Objecten geſuchet wird 107
zeitliche Glückſeligkeit, was ſie iſt 293
iſt in der Verbindung mit der Tugend ein wahres Gut 294
der Verluſt derſelben hebt nicht alle Pflichten auf 403
Glückſeligkeitstrieb 106
iſt keine Grundkraft 107
führet auf GOtt 106
Gott, kein böſer Gott iſt möglich 254
iſt nicht die Urſache des Böſen 253
dreyfache Gerechtigkeit in demſelben 192, 193
wiefern er des Zornes fähig iſt 82
in ſeinem Weſen findet nur ein thätiges Vergnügen und bloſſes Misfallen ſtatt 25
wie ſeine Güte aus den thieriſchen Trieben erſcheinet 152
was ſeine Freyheit ſey 57
wie man die Abſichten GOttes bey einer Sache findet 181
wie die göttlichen Endzwecke der Wichtigkeit nach auf einander folgen 414
was ihm möglich iſt 213
die Menſchen haben eine angebohrne Idee von GOtt 137
Gottesdienſt, äuſſerlicher 359, 360
wir ſind dazu verbunden 360, 361
Grauſamkeit 260
Großmuth 314
Grund 164
Eintheilung der Gründe 164
daß alles einen determinirenden Grund habe, läſt ſich nicht behaupten 47
Troſtgrund, was er ſey 312
Grundbegierden, oder Grundtriebe, im engern Verſtande 23, 94
im weiten Verſtande 90
Kennzeichen derſelben 93

Grundbegierden, Kennzeichen der Grundbegierden, welche beſondere Grundkräfte ſind 94, 123
dergleichen Begierden müſſen vernünftige Geiſter haben 91
menſchliche Grundtriebe 95, 111 ſeq.
thieriſche Grundtriebe 95, 144 ſeqq.
Siehe Thier.
Vorſichtigkeit bey Beurtheilung der Grundtriebe 113
Grundkräfte, wie ſie beſtimmet werden müſſen 6
Gut, was es iſt 26, 44, 187
iſt mit der Vollkommenheit nicht ganz einerley 26
wahres und ſcheinbares Gut 26
edlere und unedlere Güter 296
worinnen die metaphyſiſche, phyſicaliſche und moraliſche Güte beſtehet 26, 187
iſt nichts moraliter, ohne Abſicht auf den göttlichen Willen 173
das moraliſche Gute wird von GOtt belohnet 189
Gütigkeit, ohne ſie iſt keine Liebe möglich 129
reitzet die moraliſche Liebe am meiſten 129

H.

Habitus überhaupt 71
zu begehren 71
iſt mit andern habitibus nicht zu verwirren 73
wie er bey den unedlern Begierden verhindert werden kan 72
Handlung, ſiehe That.
Hartnäckigkeit 260
Haſſen ſoll man niemand 440
Hauptzweck, ſiehe Endzweck.
Herrſchaft 516
Herrſchſucht, was ſie iſt 320
Hinterliſt 765
Hochachtung 759
Hochmuth 264
Hoffnung 69
wenn ſie vernünftig 69
wenn man beſonders dazu geneigt iſt 69
Hurerey 570

Idee,

J.

Idee, wenn ſie lebhaft 61
die Menſchen haben eine angebohrne Idee von GOtt und dem Geſetze 137

K.

Keuſchheit 307
innerliche und äuſſerliche 307
iſt auch im Eheſtande nöthig 397
groſſe Wichtigkeit der Pflichten derſelben 572
Kirche 632
Rechte der Majeſtät über dieſelbe 632 ſeq.
Klugheit 161, 666
Klugheitsgründe, was und wie vielerley ſie ſind 164
Verbindlichkeit derſelben, ſiehe Verbindlichkeit
Nothwendigkeit derſelben 668
muß ſo gut als möglich bey unſern uns obliegenden Endzwecken gebrauchet werden 230, 667
Grundkräfte derſelben 676 ſeq.
im Verſtande 677-682
im Willen 682-686
in dem Umgange 687-704
Klugheit zu herrſchen 788 ſeq.
allgemeine und beſondere 788
dreyfaches Object derſelben 789
Regeln derſelben 790
worauf man dabey ſeine Aufmerckſamkeit zu richten hat 792
Klugheitslehre, was ſie iſt 205, 669, 671
Eintheiluug derſelben 672-675
was hinein gehöret 671
wiefern ſie Regeln vor den Verſtand vorträgt 670
Knechte 513
ihre Verbindlichkeit entſtehet durch Contracte 513
dürfen ſich nicht die Güter und Bequemlichkeit des Herrn nach Belieben anmaſſen 514
die Herren können kein Recht über Leben und Tod über ſie haben 515
wo der Schein der Herrſchaft herkommt 514
ſiehe Leibeigenſchaft.

Körper, in dem Baue deſſelben iſt nicht die Urſache der animaliſchen Bewegungen zu ſuchen 31
iſt oft die Urſache der Freude und Traurigkeit 84
iſt kein Gefängniß der Seele 226
die Menſchen ſollen ihn in gutem Zuſtande erhalten und wohl anwenden 225, 228
ſiehe Leib.
Kraft 94
endliche, was ſich an derſelben unterſcheiden läſt 63
erſte Kräfte 94
die menſchlichen Kräfte ſind inhärirende, oder moraliſche 468
worinnen die Cultur derſelben beſtehet 469
Krieg 651
Befugniſſe und Pflichten deſſelben 651 : 656
wenn er unrechtmäßig iſt 657
ob er auf beyden Seiten gerecht ſeyn kan 659
die dadurch erzwungenen Pacte ſind verbindlich 508, 660
warum man dadurch das Eigenthumsrecht und die Herrſchaft erlangen kan 660

L.

Lachen 80
was davon zu halten ſey 80
Laſter, werden ewig von GOtt beſtraft 190, 191, 271
hindern die menſchliche Geſellſchaft 270
machen bey andern Leuten verhaßt 270
die Nahmen derſelben ſollen ſchlimme Nebenideen haben 290
man muß ſich die Annehmlichkeit der Laſter nicht vorſtellen 289
ſiehe Böſes und Uebel.
Leben, zeitliches muß man zu erhalten ſuchen 227
was der Endzweck deſſelben iſt 208
darinnen iſt GOttes Hauptzweck die Tugend 213
Lebensarten welche ieder beſonders erwehlen ſoll 482, 483, 486
die edelſte können nicht alle Menſchen erwehlen 484, 485

auch nicht diejenige allezeit, wozu man die meiſte Luſt und Geſchicklichkeit hat 483, 485, 486
wenn man eine nicht weislich genug erwehlte verlaſſen ſoll 487
Lebensſtrafen, ob ſie erlaubt ſind 624
rechtmäßige ſind als göttlich anzuſehen 624
Leib, wird durch die Seele bewegt 30; 35
deſſelben verſchiedene Temperamente 66
was er der Seele nützet 226
warum wir die Vollkommenheit deſſelben verlangen 119
ſiehe Körper.
Leibeigenſchaft, Urſprung derſelben 525
kan durch Contracte nicht entſtehen 515
iſt wieder das Recht der Natur 524
wiefern ſie geduldet werden kan 526
Leidenſchaften 71, 267
ſind von Affecten unterſchieden 78
es ſoll über ſie geherrſchet werden 303
was herrſchende Leidenſchaften ſind 267, 733
Liebe, im weiten und engen Verſtande 125
ſchwanckender Gebrauch des Wortes 125, 127
reine und unreine 128
was die veneriſche Liebe iſt 150
was von der gewöhnlichen Eintheilung der Liebe zu halten 131
woher der Trieb der moraliſchen Liebe entſteht 125
Eigenſchaften derſelben 126
was ſie am meiſten reitzet 129
iſt ohne Güte des Willens nicht möglich 129
menſchliche Liebe 135
der Trieb zur natürlichen Menſchenliebe iſt allgemein 130
wozu er nutzet 130
ſeine Schwäche 130
zu was uns die Menſchenliebe antreiben ſoll 439. ſeq.
ſoll geſtärcket werden 298
wodurch ſie erwecket wird 760, 762
Hinderniſſe derſelben. 763 ſeq.

Liebe, Mittel ſie zu erlangen 766
gegen GOtt ſoll in uns ſtarck werden 298
die höchſt möglichſte ſind wir ihm ſchuldig 239, 240, 325
zu was vor unmittelbaren Pflichten gegen GOtt dieſelbe in Anſehung des Willens antreibet 326 : 333
verbindet zu glauben 350
Pflicht alle Menſchen zu lieben 364, 365
auch die Feinde 441
vernünftige Liebe fängt von ſich ſelbſt an, wie es zu verſtehen 418
was es heiſſe, alle Menſchen als ſich ſelbſt lieben 366
iſt nothwendig zur Sicherheit der Endzwecke des Eheſtandes 561
Zeichen der Liebe machen im Umgange angenehm 689
Lob 40, 120
moraliſches und unmoraliſches 40
was das Lob GOttes iſt 328
Lügen 447
boshaftiges, leichtſinniges, unbedachtſamrs Lügen 447

M.

Macht, woher die Begierde darnach entſteht 120
Mäßigkeit 308
Majeſtät 608
Rechte derſelben ſind weſentlich, oder zufällig 610
Arten der weſentlichen Majeſtätsrechte 611
wie ſie erlanget wird 629, 631
Oberrichterliches Amt derſelben 619
ihre Rechte erſtrecken ſich nicht weiter, als die Bedingungen der Majeſtätspacte leiden 630
Arten dieſer Bedingungen 630
ſoll ohne offenbare Urſache nicht eingeſchränket werden 631
Rechte derſelben über die Kirche 632 ſeq.
wenn ſie wiederum verlohren gehet 644
wie ſie getheilet werden kan 645, ſiehe Regente.
wie die Gerechtſame derſelben aufrecht zu erhalten 795 ſeq.
Materiale, was es iſt 177

Materie iſt nicht die Urſache des moraliſchen Böſen 252
Materialiſten, deren Meinung von der Seele wird erklärt und wiederlegt 222
Menſchen, ſie ſind letzte objectiviſche Endzwecke GOttes 210
müſſen ihren Endzweck geſellig erhalten 212
müſſen GOtt, die Tugend und ſich ſelbſt erkennen 234
ob GOtt mit ihrer unvollkommenen Verbeſſerung zufrieden ſey, kan die Vernunft nicht entſcheiden 276, 277
Metaphyſic, was zu derſelben gehöre 1
metaphyſice gut, was es iſt 26
metaphyſiſches Weſen 415
Mißfallen 24
niemand ſoll man ohne Urſache mißfällig werden 471
Mißvergnügen 24
iſt nicht der Tugend zuwieder zu fliehen 310
Mittel 14
materiale und formale 14
wie ſie unterſchieden ſind von dem mittlern Endzwecke 15
und den beywirckenden Urſachen 19
Grade der Verknüpfung derſelben mit ihren Endzwecken 415
Mitteldinge, ſiehe Erlaubt.
Möglichkeit, moraliſche 164
phyſicaliſche 164
Monarchie 777
ob ſie eingeſchränket ſeyn ſoll 784
ob ſie erblich ſeyn darf 798
Moral, was ſie iſt 155, 159
wovon ſie handelt 160
hat zwey weſentliche Theile 205
was uns auf die Nothwendigkeit derſelben führet 158
natürliche Moraltheologie 204
Moraliſch 161
moraliter gut 26
was der Grund von dem moraliſchen Guten iſt 173
daſſelbe wird von GOtt belohnet 189

Moraliſcher Geſchmack 108
Grund deſſelben 108
wenn er gut oder verdorben 110
wie er zu verbeſſern 110
kan zugerechnet werden 109
warum er ſo unterſchieden iſt 109
iſt, wenn er gut iſt, eine Grundkraft der Klugheit 686
Moraliſche Schuld 198
Theile derſelben 198
Muth 86
iſt eine Grundkraft der Klugheit 683, 684

N.

Nachdencken 20
man ſoll ſich darzu gewöhnen 232
Nachſicht, (tolerantia) 202
Natur, ſiehe Recht der Natur.
Naturell, ein gutes iſt zu loben 40
Neid 260
wir ſollen niemand beneiden 440
Neugierigkeit 259
Niederträchtigkeit, iſt tadelhaft 260, 264
Nothwehr iſt nicht ungerecht 401
Nothwendig 40
moraliſche Nothwendigkeit 160

O.

Oberherr 165
Objectiviſcher Zweck 13
objectiviſche Verbindlichkeit 416
Ochlocratie 780
Offenbahrung, göttliche iſt möglich 277, 282
Nothwendigkeit derſelben läſt ſich aus Vernunftſätzen erweiſen 277
Kennzeichen, ob ſie göttlich ſey 277-270
darf nicht um der Geheimniſſe willen verworfen werden 279
Kennzeichen der Perſonen, denen GOtt ſeinen Willen offenbahret 281

ob dieſelben die göttliche Offenbahrung von andern Gedancken mit Gewißheit unterſcheiden können 282
ob dieſe Lehre in die Philoſophie gehöre 277
Oligarchie 780

P.

Pact, ſiehe Contracte.
Pflichten im weiten Verſtande 160
der Klugheit und Tugend, was ſie ſind 162
hören auf, wenn ihr Grund aufhöret 399
beſtimmte und unbeſtimmte 188
nothwendige und zufällige 183
wornach die hypothetice nothwendigen zu beurtheilen ſind 413
das Maaß der Gröſſe der Pflichten iſt der Grad des göttlichen Wollens 412
die ſchlechterdings nothwendigen haben eine unendliche Gröſſe 412
ob die natürlichen diſpenſabel ſind 202
ſtreitende 404
wiederſprechen einander nicht 404
wahre und ſcheinbare Colliſion derſelben 405
was dabey zu thun ſey 405, 418. 419
Hauptregel bey Entſcheidung derſelben 407
beſondere Regeln 408 ſeq.
das Gewiſſen muß oft die Entſcheidungs-Regeln erſetzen 435
wie ſtreitende Pflichten und Befugniſſe zu vergleichen ſind 421-425
falſche Entſcheidungsregeln 436 ſeq.
Pflichten gegen GOtt, unmittelbare 317 ſeq.
innerliche Pflichten gegen GOtt was ſie ſind 357
es giebt auch äuſſerliche Pflichten gegen Gott 357 ſq.
Pflichten gegen uns ſelbſt, warum man dieſelben zuerſt beobachten müſſe 418
Pflichten gegen andere Menſchen, wo ſie herzuleiten ſind 365-367
es giebt allgemeine Pflichten gegen alle Menſchen 438
wie man ſie finden kan 457

Pflichten gegen andere Menſchen, zu den äuſſerlichen natürlichen haben wir eine göttliche Verbindlichkeit 383
Liebespflichten 377
Erſetzungs-Pflichten 377
der Nothwendigkeit und Bequemlichkeit 378
der Gefälligkeit 446
der Sicherheit und der thätigen Hülffe 379
Pflichtleiſtungen, Colliſion derſelben, und wie ſie zu entſcheiden 420
Phyſice gut 26
Phyſiognomie, was davon zu halten 745
moraliſche 744
Politik, ſiehe Klugheitslehre.
Poltronnerie 263
Polygamie, iſt zum Zwecke des Eheſtandes nicht nöthig 565
iſt wieder das Recht der Natur 566, 567
Practiſche Philoſophie, was ſie iſt 155, 159
was in der allgemeinen practiſchen Philoſophie vorkommt 206
Pretium eminens. 543
wie die Materie deſſelben beſchaffen ſeyn muß 544
wie der Werth deſſelben ſteiget und fällt 546

R.

Rachgier 82, 441
ſoll man fliehen 441
von derſelben iſt der Gebrauch unangenehmer Mittel zu Einſtellung der Feindſchaft unterſchieden 442
Rauben 534
Recht, hat eine doppelte Bedeutung 200, 201
poſitives und negatives Recht 387
wie das poſitive natürliche entſtehet 387
wie daſſelbe von dem bürgerlichen poſitiven Rechte unterſchieden iſt 387
poſitives, wenn es den Pflichten gleich iſt 424
wenn es einer geringen Verbindlichkeit vorzuziehen 425
gehet in Colliſion dem negativen vor 426

Rechte, warum manche nicht erzwungen werden dürfen. 392
wenn das ältere Recht dem neuern und umgekehrt vorzuziehen iſt 427
Entſcheidung, wenn zwey collidirende Rechte etwas zu thun einander gleich ſind 428, 429
ſiehe Befugniß.
Recht der Natur, im weiten Verſtande 203
wie es eingetheilet wird 204
im engen Verſtande 204, 362
wie es einzutheilen iſt 374
im engeſten Verſtande 374
Wircklichkeit des natürlichen Rechts 363
was das principium deſſelben iſt 370-373
iſt ſo alt als die Welt 375
aus was vor Gründen daſſelbe herzuleiten iſt 364
Grundgeſetze deſſelben 365, 371
Hauptpflicht deſſelben 367
Redlichkeit, ſiehe Aufrichtigkeit.
Regenten 608
Pflichten derſelben 609
Rechte derſelben 610 ſeq.
haben das Recht zu zwingen und zu ſtrafen 623
Rechte derſelben über die Geſellſchaften im Lande 628
wiefern ſie den Unterthanen vorſchreiben, und ſie zu gewiſſen Dienſten anhalten können 626
Privathandlungen derſelben 627
ſoll man Fehler zu gute halten 640
über ihre Thaten ſollen die Unterthanen nicht urtheilen 641-643. ſiehe Majeſtät.
Regimentsform 774
wenn ſie irregulär iſt 774
einfache und zuſammengeſetzte 775 ſeq.
Regeln davon 782 ſeq.
Reich, ſiehe Republick.
Reichthum, woher die Begierde darnach entſtehet 120
Reitzen, was es ſey 58
wodurch es befördert und gehindert werde 62
Religion, geoffenbahrte iſt möglich und nöthig 277
Kennzeichen derſelben 277-280

Religion, ſollen die Regenten nicht machen wollen 634
niemand ſoll man zur Religion zwingen 634
auch niemand darum ſtrafen 635
in gutem Stande zu erhalten erfordert auch die Staatsklugheit 793
Republick 604
Aufrichtung der Republick, iſt ein göttlicher Wille 605
Urſprung derſelben 606
Gründe der Nothwendigkeit derſelben 603, 607
zweckmäßige Einrichtung derſelben 774 ſeq.
Regeln von derſelben innerlichen Verfaſſung 796 ſeq.
Reue, was ſie iſt 70
warum man etwas bereuet 132
durch dieſelbe kan der Schade des moraliſchen Böſen gemindert werden 237
Ruhm 120

S.

Sanftmuth 311
Mittel und Bewegungsgründe derſelben 311
Scepticiſmus, durch einen allgemeinen verſündiget man ſich an GOtt 346
warum ein Atheiſt denſelben verlaſſen ſoll 347
Schade, wenn er wieder erſtattet werden ſoll 459. 466
ſiehe Erſetzung.
Schadenfreude 260
Scham 70
Schamhaftigkeit überhaupt 307
im engen Verſtande 307
gehöret zur guten Aufführung 689
Schatzungen, Recht dazu 625
Scheintugend 177
dreyerley Arten derſelben 177
Schmertz 24
macht die Seele verzagt 70
warum es vielerley Arten von Schmerzen giebt 24
moraliſcher 23
idealiſcher 70
körperlicher 70

Schmertz, woraus der körperliche entſtehet 149
warum er veränderlich 149
kan nicht ganz verhindert werden 151
warum er ſo heftig iſt 154
poſitiver, wie er entſtehet 198
wird von GOtt als ein Mittel zur Verbeſſerung der Menſchen gebraucht 291
wodurch wir ihn verringern können 302:305
Schrecken 81
wo es am leichteſten ſtatt findet 81
Schuld, ſiehe Moraliſche Schuld.
Schuldigkeit, was ſie iſt 133, 162, 165, 369
iſt mit vielen ähnlichen Fällen nicht zu verwirren 133
gründet ſich auf die Dependenz 165
daß man natürliche Schuldigkeiten erkennet, kommt nicht von der Angewöhnung her 136
Schwermuth 83
Schwierigkeiten, um derſelben willen dürfen wir erwieſenen Sätzen den Beyfall nicht verſagen 353
ſollen uns in Ausübung der Tugend nicht irre machen 245
Schwindel 85
Schwören, ſiehe Eydſchwur.
Sclaverey, des freyen Willens 54
ſoll verhütet werden 237
Seele, es iſt in derſelben mehr als eine Kraft 6
ſie iſt einfach 6
wircket in den Leib 31, 32, 33
iſt die Urſache von den vitaliſchen und natürlichen Actionen des Leibes 35
warum ſie der Unordnung des Körpers nicht abhelfen kan 145
hat von ihrem Körper eine angebohrne Idee 33, 144
iſt unſterblich, ſiehe Unſterblichkeit.
bleibet nach der Trennung vom Leibe nicht in dieſer Welt 221
die Seelen der Kinder ſind nach dem Tode der Glückſeligkeit fähig 214
die Seelen der Thiere ſind eine Gattung der Geiſter 3

Seelenwanderung iſt ungegründet 144
Selbſtmord 227
iſt unerlaubt 227
Selbſtthätigkeit, ſiehe Spontaneität.
Simuliren, ſiehe Verſtellung.
Sinne, das Vergnügen der äuſſerlichen Sinne muß mäßig gebrauchet werden 300
Siehe Empfindung.
Sinnlichkeit
Sparſamkeit, was ſie iſt 286
Spielen, warum man ſich daran vergnüget 229
Spötterey 117
Spontaneität 260, 765
macht den freyen Willen nicht aus 40
Staat, Kranckheiten deſſelben 40
Regeln den Flor deſſelben zu befördern 774, 780
Siehe Republick. 798 ſeq.
Staatsklugheit, ſiehe Klugheit zu herrſchen.
Staatsrecht, allgemeines
Stand, ſiehe Lebensart. 374
Stand der Natur
warum die Menſchen nicht darinnen haben bleiben können 517, 602
Stehlen 603
[illegible] was ſie iſt 534
woher ſie entſteht 127
iſt bey den Menſchen nicht ein bloß thieriſcher Trieb 150
Strafen 153
beraubende und poſitive 190
natürliche und willkührliche 196
warum die willkührlichen nöthig ſind 197
Strafgerechtigkeit GOttes, ob ſie einen Zweck habe 197
giebt den göttlichen Geſetzen die Verbindlichkeit nicht 193
Subjectiviſcher Zweck 194
Subordination, der Endzwecke 13
iſt das Mittel zur Herrſchaft über ſich ſelbſt 17
der Begierden, wie vielerley ſie iſt 72
236

Subordination, der Dinge unter GOtt, was und wie vielerley ſie iſt 323
vielfache iſt ein Mittel zur Sicherheit der Majeſtät 795
Sünde, ſiehe Böſes und Laſter.
Syſtema civitatum 781

T.

Tapferkeit 313
Temperament, was es iſt 64
beſonders der Gemüthskräfte 64, 65
bloß ſanguiniſches 64
bloß choleriſches 64
bloß melancholiſches 64
das phlegmatiſche iſt eigentlich kein Temperament 65, 65
gemiſchte Temperamente 65
des Gemüths iſt von dem Temperamente des Leibes unterſchieden 66
iſt mit denen herrſchenden Begierden und Leidenſchaften nicht zu verwirren 67
Thaten, wie ſie entſtehen 58
ſind in gute, böſe und erlaubte einzutheilen 187
wenn wir ſie ungereimt nennen 118
wenn ſie der Vollkommenheit gemäß ſind 137, 172
wenn man ſie nach der Dependenz von GOtt einrichtet 172, 173
müſſen niemals ohne Endzwecke geſchehen 230
wie man die Subordination der Thaten anſtellen ſoll 241
wie man GOtt zum unmittelbahren Objecte ſeiner Thaten machen kan 317
freye, müſſen in der Welt geſchehen 211
Thelematologie 1
wo ſie abzuhandeln iſt 1
Thiere, ſiehe Beſtien.
denenſelben ſind natürliche Triebe anerſchaffen 144, 149
was ſie zu Fortpflanzung ihres Geſchlechtes antreibt 150
Thieriſche Triebe, wie ſie wircken 145, 146, 148

Thieriſche Triebe, ſind in den Thieren unterſchieden 147
leiden in den Menſchen Veränderungen 153
warum ſich die Menſchen des nächſten Objects derſelben nicht bewuſt werden können 152
müſſen den menſchlichen Trieben ſubordinirt werden 242
Traurigkeit 83
Urſachen derſelben 83, 84
Trieb 23, 58, 97
begehrender oder verabſcheuender 23
allgemeine Eigenſchaften der Triebe, welche ſelbſt Begierden ſind 97, 98, 101 : 106, 108
Eigenſchaften der Triebe, welche etwas anders als Begierden ſind 58, 63, 68, 69, 71, 74, 78, 86, 87
Siehe Begierde.
Troſtgrund 311
Eintheilung der Troſtgründe 312
Tugend, was ſie iſt 161, 175, 240
formale und materiale derſelben 176, 177
Verbindlichkeit und Pflicht der Tugend 162
bey derſelben findet ſich allemal zugleich eine Verbindlichkeit der Klugheit 163
was und wie vielerley der moraliſche Grund der Tugend iſt 164
iſt von dem Wohlſtande unterſchieden 479
überſteiget das Vermögen des menſchlichen Weſens an ſich nicht 248
muß in dieſem Leben geübet und geſtärcket werden 215, 216, 245, 246
muß erkannt werden und wie es geſchehen ſoll 234
muß aus der Liebe GOttes herkommen 325
ſoll willig geſchehen 326
um derſelben willen muß man Unglück ertragen 403
Bewegungsgründe zur Tugend wie vielerley ſie ſind 247
wie man das Bild der Tugend und der Motiven dazu in ſich lebhaft erhalten kan 289
die Nahmen derſelben ſollen kräftige Nebenideen haben 290

Tugend, iſt der Hauptzweck Gottes in dieſem Leben 213, 215, 216
ist das höchſte Gut 295
iſt ein Mittel zu Verminderung des Schmertzens 302
wird von GOtt ewig belohnt 189, 191
präſervirende Tugenden 284
Scheintugenden 177
Tyranney 780

U.

Uebel 26
wie wir deſſelben leichte Möglichkeit verabſcheuen 105
welches das allerſchrecklichſte iſt 142
wenn ein Uebel einmahl vorhanden, wie man ſich verhalten ſoll 305
Siehe Böſes und Laſter.
Unangenehm, was es iſt 24, 149
Unbeſcheidenheit 765
Undanck 765
iſt ſchändlich 454
Unempfindlichkeit, was von derſelben zu halten ſey 316
Ungefehr geſchehen, was es heißt 48
Ungereimt 118, 340
Unglaube 259
worauf er ſich gründet 353
iſt eines der gröſten Laſter 345
Unglückſelig, warum GOtt vernünftige Geiſter erſchaffe, die unglückſelig werden 213, 214
Unmäßigkeit im Eſſen und Trincken iſt unerlaubt 228
Unmöglich 340
Unpartheyiſch verfahren, was es heißt 439
Unſterblichkeit, des Nahmens, warum wir ſie begehren 101
Unſterblichkeit der Seele, was ſie iſt 218, 221
iſt nicht mit der Unverweßlichkeit derſelben zu verwirren 221
läſſet ſich nicht aus dem Weſen der Seele erweiſen 221
ob man ſie aus der Vernunft erweiſen könne 223
die präſtabilirte Harmonie ſtreitet wieder dieſelbe 221
wird auf dreyfache Art bewieſen 218. 220
warum die guten Beweiſe vor dieſelbe oft nicht angenommen werden 223

Unſterblichkeit der Seele, die Meynung der Materialiſten wird wiederlegt 222
Unterthanen 608
Pflichten derſelben gegen die Obrigkeit 638, 639
ſollen nicht über die Thaten der Regenten urtheilen 641 - 643
Unvollkommenheit, es giebt dreyerley Arten derſelben 256
Urſache, beywirckende, was ſie iſt 19

V.

Väterliche Gewalt, worinnen ſie beſteht 575
begreifft das Recht zu züchtigen unter ſich 577
wodurch ſie zu weit ausgedehnet wird 576
wie ſie nach und nach abnimmt 578
Verabſcheuen 9
was verabſcheuet wird 23, 98
Verabſcheuung des Gegentheils findet ſich bey allen Begierden 98
Veränderlichkeit, woher ſie entſtehet 260
Verbeſſerung, vollkommene iſt uns nicht möglich 274
kan die Folgen des Böſen nicht wegnehmen 275
was die Vernunſt für Mittel zur Verbeſſerung der Menſchen lehre, ſo weit ſie möglich iſt 284 - 295
ob GOtt mit einer unvollkommenen Verbeſſerung zufrieden ſey, kan die Vernunſt nicht entſcheiden 276 ſeq.
Verbindlichkeit, im weiten Verſtande 160
der Klugheit 162, 667
beweiſet die natürlichen Pflichten nicht hinlänglich 176
lehret nur Scheintugenden 177
der Tugend 133, 162
warum ſie von der Verbindlichkeit der Klugheit zu unterſcheiden iſt 163, 176
kan auch mit einem Befugniſſe zuſam̃enkommen 201
innerliche und äuſſerliche 383
objectiviſche und ſubjectiviſche 416
die ſubjectiviſche gehet der objectiviſchen vor. 418
Vereinigung der Geiſter 125
was ein Verlangen nach derſelben erwecket 125

Vereinigung, das Verlangen mit vollkommenen Objecten ſich zu vereinigen, iſt ein Grundtrieb 122, 123
Vergnügen 24
warum es vielerley Arten von Vergnügen giebt 24
macht die Seele zum agiren geneigter 70
Mittel zu Vermehrung deſſelben 298, 300
daſſelbe iſt ein Nebenzweck des menſchl. Lebens 217, 294
muß eingeſchräncket werden 306
deſſelben ſind die Beſtien nicht fähig 25
welches in GOtt ſtatt findet 25
idealiſches 70
an daſſelbe ſoll man ſich gewöhnen 299
körperliches 79
woraus es entſteht 149
verſchiedene Arten deſſelben 149
warum manches veränderlich iſt 149, 151
Vergnügungen, erlaubte, wie ſie vernünftig gebraucht werden ſollen 244
Vergnügſamkeit 315
Mittel zu derſelben 315
Verlangen, wenn es geſtillet wird 69
wenn es nur beſänftiget wird 69
Vermögen, phyſicaliſches und moraliſches 200
des Willens, wenn es unendlich iſt 11
zeitliches Vermögen, man ſoll ſo viel als nöthig, davon in ſeinen rechtmäßigen Beſitz bringen 229
Vernunft, was ſie iſt 147, 230
ſubjectiviſche 223
Vernunft in abſtracto 223
wie das Verlangen darnach zu agiren entſteht 118
es giebt zweyerley Regeln vernünftig zu leben 156
Anweiſung dazu 155, 159
Verſtand 6
iſt nicht die zureichende Urſache des Wollens 7
der Wille hat eine Kraft in denſelben zu wircken 28
iſt des Willens wegen 4, 216
warum er dem Willen unterworfen worden 60
kan etwas vor böſe halten und der Wille überwindet doch 55, 56

Verſtand, wie die Wirckungen deſſelben entſtehen 335
dem Weſen deſſelben müſſen wir folgen 347
welches die einfacheſten und zuſammengeſetztern Kräfte deſſelben ſind 335
muß cultiviret werden, und was darunter zu verſtehen 231:234
Verderbniſſe deſſelben 259
Gröſſe deſſelben 720
mancherley Vermögen deſſelben 716:721
ein munterer, activer, gelehriger 717
geſchickter, fruchtbarer, durchdringender 718
geiſtreicher, ordentlicher, beſtändiger 719
univerſaler, ſcharfſinniger, groſſer, ſubtiler 720
glücklicher, practiſcher, politiſcher 721
Verſtellung, überhaupt 447
Dißimuliren, und was davon zu halten 447
Simuliren, und was dabey zu mercken 447
Vertrag, ſiehe Contracte.
Vertrauen, auf GOtt 329
wenn es ungegründet iſt 329
Verwegenheit 313
Verwunderung 79
Verzweiflung 85
Völckerrecht 374, 646
iſt bey allen Völckern einerley 647
woher es entſtehet 648, 649
ob die Gewohnheiten der Völcker ein Grund davon ſind 630, 648
Vollkommenheit, was ſie iſt 26, 114
weſentliche 114, 115
zufällige 114
ideale 124
reale 124
es giebt zweyerley Regeln der Vollkommenheit 182
an den Kräften des Willens 63
Stand der menſchlichen Vollkommenheit iſt mit dem Stande der Glückſeligkeit einerley 157
Vollkommenheitstrieb 111
iſt ein Grundtrieb 112

Vollkommenheitstrieb, iſt von einem andern ihm ähnlichen Grundtriebe unterſchieden 122, 123
iſt allgemein 112, 113
wie er wircket 116
verlanget weſentliche und zufällige Vollkommenheiten 115
wird durch die Ehre gereitzet 120
verlanget ſein Object ganz zu haben 121
was für neue Triebe daher entſtehen 117 = 121
was der herrſchende Vollkommenheitstrieb iſt 264
Vorſatz, ſiehe Entſchluß.
Vorſtellungen machen das Wollen nur möglich 57
das agiren nach deutlichen Vorſtellungen machet die Freyheit nicht aus 40
wie ſie ſeyn müſſen, wenn ſie den Willen reitzen ſollen 61
Vorurtheile 259
welches die gewöhnlichſten ſind 259

W.

Wahrhaftigkeit 447
dazu ſind die Menſchen verbunden 447
was für Colliſionsfälle dabey möglich ſind 447
Wahrheit, die Erkenntniß derſelben iſt einem vernünftigen Weſen gemäß 347
Wahrheitstrieb, wie er entſtehet 117
Wahrſcheinlichkeit, was ſie iſt 338
falſche Erklärung derſelben 436
von unermeßlicher Gröſſe 341
vermag oft mehr als eine Demonſtration 341
wenn ſie nicht zur Entſcheidung ſtreitender Pflichten dienet 436
Weiſſagung 281
Kennzeichen derſelben 281
Welt, iſt um eines Endzwecks willen von GOtt erſchaffen 209, 210
iſt ohne freye Thaten der Geiſter vergeblich 211
was in der moraliſchen Einrichtung derſelben willkührlich oder nothwendig iſt 214

Werth, eines Dinges, worinnen er beſtehet 540
iſt ein allgemeiner oder beſonderer 540
wie er beſtimmet wird 539, 541
Weſen, metaphyſiſches Weſen 415
freyes Weſen 38
Wiedererſtattung, ſiehe Erſetzung.
Wille 2, 3
wird von andern nicht ſattſam erkläret 27, 44
kräftiger und unkräftiger 8
bedingter und unbedingter 17
vorhergehender und nachfolgender 10
freyer Wille iſt möglich 21, 22
Siehe Freyheit.
Geiſter müſſen ihn haben 4
ſetzet Verſtand voraus 2, 5
iſt eine beſondere und von dem Verſtande unterſchiedene Grundkraft 6, 7
was das Vermögen deſſelben ſey 11
wenn es unendlich 11
wenn es endlich 12
was bey der Einrichtung des endlichen Willens vor Unterſchiede möglich ſind 20, 21
die Vollkommenheiten an den Kräften deſſelben ſind trennbar 63
Verderbniſſe deſſelben 260, 261
kan wircken in den Verſtand 28
in den Körper 30
und in ſich ſelbſt 36
er iſt die Urſachen der animaliſchen Bewegungen 31, 33
wiefern er die Urſache der vitaliſchen Bewegungen iſt 35
deſſelben Unterſchied in der Diſpoſition gereitzt zu werden 61, 62, 722
was bey der Unterſuchung deſſelben zu unterſcheiden iſt 723
wieder Willen, wenn wir etwas thun 54, 384
wie der Wille dasjenige thun kan, was doch der Verſtand vor böſe hält 55

Wohlſtand 476, 687
tugendhafter und zierlicher 475, 478, 480
wie die Pflichten des tugendhaften einzutheilen ſind 479, 480
allgemeiner und beſonderer 477
natürlicher und willkührlicher 477
religiöſer 480
dienſtgefliſſener 480
ſchamhaftiger 480
wir ſind darzu verbunden 481
die Beobachtung deſſelben gehöret zur guten Aufführung 688
Wohlthaten, reitzen die Liebe am meiſten 129
Wollen, ſiehe Wille.
Wolluſt, im engen und weiten Verſtande 262
körperliche und idealiſche 262
gelehrte Wolluſt 262
Wollüſtige, warum ſie ſo ſehr veränderlich 262
warum ſie oft ein mühſames Vergnügen ſuchen 262
Wircklichkeit, phyſicaliſche 164
moraliſche 164
Wunderwercke, was ſie ſind 281
Kennzeichen derſelben 281
ſie ſind nicht wieder die Vollkommenheit der Welt 281

Z.

Zärtlichkeit 154, 260
ſie iſt ein Verderbniß des Willens 260
Zeugungskräfte, dürfen nicht anders als im Eheſtande und um des rechten Zweckes willen gebrauchet werden 570
Zeugungstrieb, was von denen daraus abſtammenden Neigungen zu halten 571
Zorn 82
über unvernünftige Dinge 82
reiner und unreiner 82
wie er zu unterdrucken ſey 311
wiefern GOtt deſſelben fähig iſt 82
Zufällige Begierden 23

Zufriedenheit
eine beſtändige können wir hier nicht erlangen 293
ſie kan befördert werden 293
iſt ohne Tugend kein wahres Gut 293
dieſelbe iſt ein wichtigerer Zweck Gottes als das poſitive Vergnügen 294
Züchtigen, woher das Recht darzu kommt 414
Zurechnung wird erklärt 577
wie vielerley ſie iſt 199
es kan etwas aus vielfachem Grunde zugerechnet werden 199
was nicht zugerechnet werden kan 199
Zureichender Grund, der Satz von demſelben iſt zum Theil unerwieſen 199
was er eigentlich heiſſen ſoll 47
Siehe Grund 164
Zwang, zwingen
warum manche Befugniſſe nicht erzwungen werden ſollen 384
Zwangs-Pflicht, was ſie iſt 392
welche Pflichten nicht erzwungen werden dürfen 384
Zweck, ſiehe Endzweck. 385
Zweifel, ſiehe Scepticiſmus.

BAYERISCHE STAATS BIBLIOTHEK MUENCHEN

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Crusius, Christian August,

D. Christian August Crusius, Professoris primarii zu Leipzig, des Hochstifts Meissen Prälaten und Domherrn, der Academie Decemviri, der Churfürstl. Stipendiaten Ephori etc. Anweisung vernünftig zu leben Darinnen nach Erklärung der Natur des menschlichen Willens die natürlichen Pflichten und allgemeinen Klugheitslehren im richtigen Zusammenhange

Leipzig 1767

Ph.pr. 321
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10040239-8
VD18 11218193